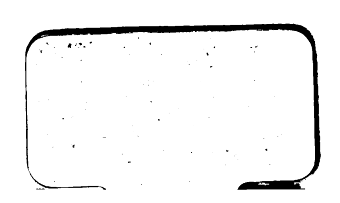
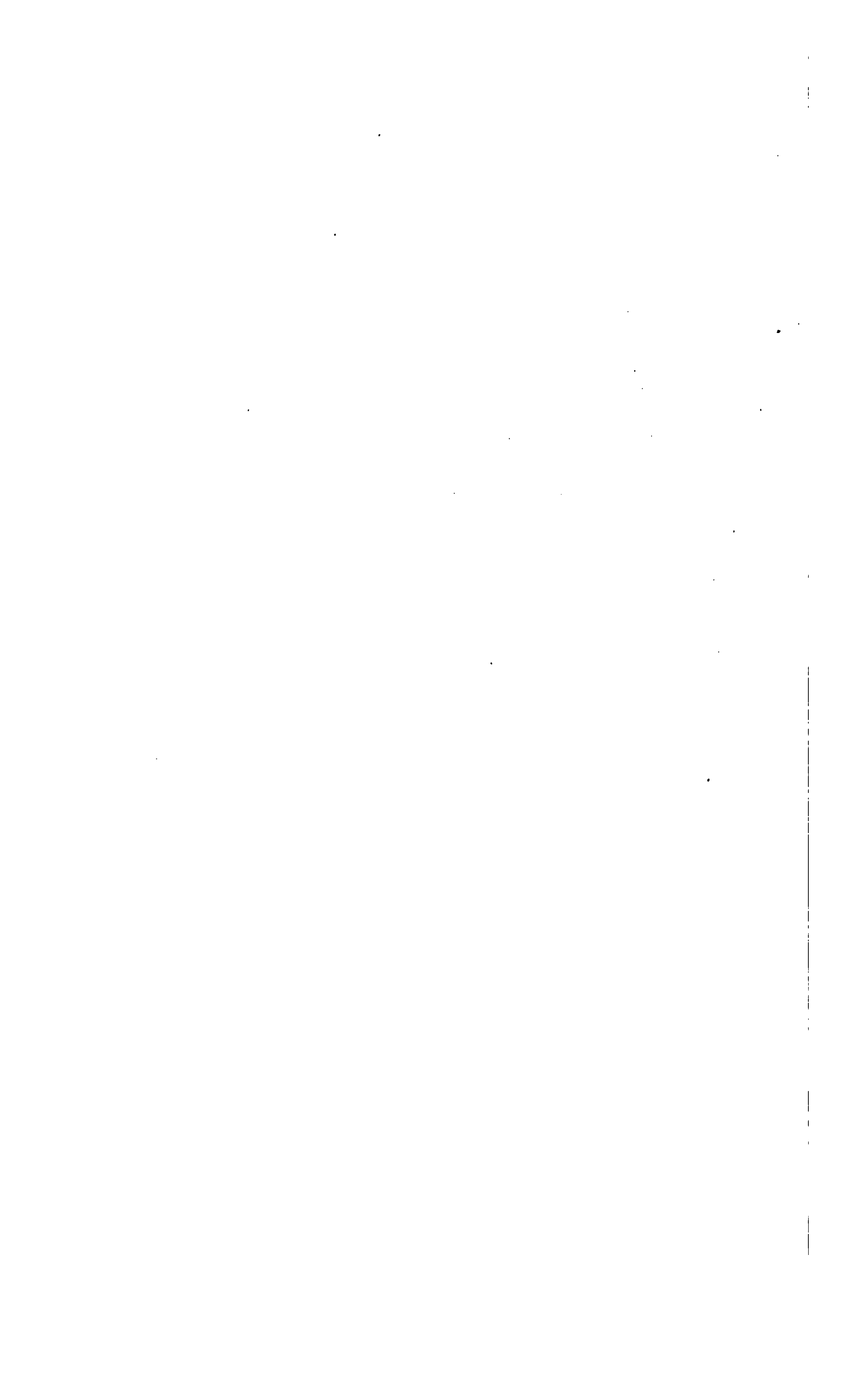



TAYLOR · INSTITUTION
DOMI NUS ILLU MINA TIO MEA





Dr. Richard Rothe,

Theologische Ethik.

Zweite völlig neu ausgearbeitete Auflage.

Zweiter Band.

Theologische Ethik.

Von

Dr. Richard Rothe.

Zweite, völlig neu ausgearbeitete Auflage.

(Neue Ausgabe.)

Zweiter Band.

Wittenberg.
Hermann Koelling.
1869.

Theologische Ethik.

Von

Dr. Richard Rothe.

Zweite, völlig neu ausgearbeitete Auflage.

(Neue Ausgabe.)

Zweiter Band.

Wittenberg.
Hermann Koelling.
1869.

Inhalt des zweiten Bandes.

(Erster Theil, Erste Abtheilung, Erster Abschnitt.)

Drittes Hauptstück.

Die Grundeinrichtung des menschlichen Einzelwesens.

§. 171. Das menschliche Individuum findet sich als animalisches Wesen mit dem Inventarium des Thiers (§. 71.) ausgestattet, mit Empfindung, Sinn, Trieb und Kraft. Diese alle nehmen aber in ihm vermöge der Persönlichkeit, welche in ihm neu auftritt, eigenthümliche Bestimmtheiten an, die ihnen im bloßen Thiere fremd sind. Da sich nämlich im Menschen die Persönlichkeit unmittelbar verbunden findet mit einem materiellen Leibe und einer materiellen Seele: so wird sie in ihm nothwendig mit hineingezogen in den inneren animalischen Lebensproceß. Denn da sie wesentlich der Seele des menschlichen Einzelwesens inhärirt, so muß sie mit in den Proceß eingehn, kraft dessen in der Entwickelung des Thieres Leib und Seele sich gegenseitig bestimmen (§. 71.). Hiermit tritt sie nothwendig zu seinem (materiellen) Leibe und folglich überhaupt zu seiner materiellen Natur in ein Verhältniß, in welchem sie — jenachdem die Seele in ihrem Verhältniß zum Leibe sowohl der bestimmt werdende als auch der bestimmende Faktor ist, — gleich sehr beides, von ihr bestimmt wird und sie bestimmt, — und zwar nach ihren beiden Seiten, — welche zugleich die beiden wesentlichen Seiten der Seele, nämlich als persönlicher, sind, — als verstandesbewußte und als willensthätige. Das Verstandesbewußtsein des Menschen tritt so in Empfindung und Sinn auseinander und seine Willensthätigkeit in Trieb und Kraft. Allein wegen seiner wesentlich persönlichen Bestimmtheit, deutlicher: weil in ihm in dem Verhältniß zwischen Leib und Seele diese immer als persönliche gesetzt ist, erleiden in ihm jene vier Grundcharaktere der Animalität überhaupt wesentlich eine specifische Modifikation. Sie werden nämlich in ihm wesentlich

persönlich bestimmte oder persönliche. In der menschlichen Seele ist es ja nicht mehr das bloße (d. h. unpersönliche) Bewußtsein und die bloße (d. h. unpersönliche) Thätigkeit, was theils durch den materiellen Leib bestimmt wird, theils ihn bestimmt, sondern das Verstandesbewußtsein und die Willensthätigkeit. So, als persönlich bestimmte, sind sie: die Empfindung Verstandesempfindung, der Sinn Verstandessinn*), der Trieb Willenstrieb, die Kraft Willenskraft. Sie nehmen jedoch freilich diese persönliche Bestimmtheit in dem menschlichen Einzelwesen nur in dem Maße an, als in demselben die Persönlichkeit actu vorhanden oder wirklich entwickelt ist. In dem Maße, in welchem in dem Individuum die Persönlichkeit noch zurück ist in ihrer Entwickelung, gibt es in ihm auch noch bloße (dumpfe) Empfindung, bloßen (instinktmäßigen) Sinn, bloßen (blinden) Trieb und bloße (rohe, ihrer selbst nicht mächtige) Kraft. Auch als persönliche sind die vier Grundcharaktere der Animalität alle theils somatische oder äußere, theils psychische oder innere, so zwar, daß diese auf jenen als ihrer Basis ruhen. Da der moralische Proceß, als sittlicher, wesentlich ein Vergeistigungsproceß des Individuums, und zwar unmittelbar seines seelischen Naturorganismus ist, so werden die psychischen Empfindungen, Sinne, Triebe und Kräfte allmälig immer mehr geistige. So treten denn diese vier Grundcharaktere der Animalität im Menschen unter den mannichfaltigsten Formen und auf den verschiedensten Potenzen auf. Je weiter die Persönlichkeit sich in ihm entwickelt und je durchgreifender hiermit seine materielle Natur durch sie bestimmt wird, desto mehrere und desto feinere werden sie**). Es bildet sich so eine Scala von zunächst noch ganz sinnlichen (oder rohen, groben, niedrigen,) Empfindungen, Sinnen, Trieben und Kräften bis zu den eigentlich moralischen (oder höheren und feineren), eben damit aber auch geistigen, hinan.

---

*) Novalis Schriften, II., S. 123: „Die Sinne im strengeren Sinn sind viel animirter als die übrigen Organe; der übrige Körper soll ihnen nachfolgen, und sie sollen zugleich mehr animirt werden, und so ins Unendliche. Der übrige Körper soll auch immer willkürlicher werden, so wie sie es sind."

**) Novalis Schriften, II., S. 122: „Vermehrung und Ausbildung der Sinne gehört mit zu der Hauptaufgabe der Verbesserung des Menschengeschlechts, der Graderhöhung der Menschheit."

Anm. 1. Empfindung, Sinn, Trieb und Kraft sind alle im Menschen etwas specifisch anderes als im Thiere. Ueber den Unterschied zwischen den thierischen und den menschlichen Sinnen s. Trendelenburg, Log. Unters., II, S. 12—14. Es heißt hier (S. 13 f.): „In den Thieren dienen die Sinne nur dem Organismus, der seine Erhaltung sucht..... Aber der Mensch befreiet sie aus dem selbstischen Zwecke des einzelnen Naturorganismus. In dem Menschen erscheint ein höherer Zweck, und indem sie sich diesem ergeben, verklären sie sich selbst..... Alle Sinne treten in den Dienst des denkenden Geistes..... So werden die Organe des Lebens von innen gebildet und umgebildet und das Niedere von dem Höheren emporgehoben." Desgl. vergleiche man Lotze, Mikrokosmus, II, S. 173—179. 186. 187—189. Zusammenfassend gibt er S. 208 „den Charakterzug, der ihm in allen ihren verschiedenen Aeußerungen das eigentlich menschliche Element in der menschlichen Sinnlichkeit zu sein scheint," folgendermaßen an: „Was auch unsre Sinnlichkeit empfindend aufnehmen mag, sie nimmt es nicht bloß als einen gleichgültigen Inhalt und eben so wenig nur als ihre Lust oder ihr Leid auf, sondern sie fühlt in ihm einen ihm eigenen Werth, durch den es in einer bedeutsamen Ordnung der Erscheinungen seine Stelle füllt. Was auch die Sinnlichkeit durch ihre Triebe zu thun gedrängt wird, sie thut es weder bloß mechanisch genöthigt noch bloß zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse, sondern sie gibt ihrem Handeln eine Form, durch die sie sich wiederum ihr Thun in das eigene Recht einer Lebensordnung einfügt, die dasein soll, und doch von Natur wegen nicht schon da ist."

Anm. 2. Die Empfindung durchläuft bei dem Menschen eine lange Stufenreihe, von der ganz sinnlichen Empfindung, in der sinnlichen Lust und dem sinnlichen Schmerz, an, bis zu dem eigentlich so zu nennenden moralischen Gefühl, (man könnte sagen: dem moralischen Instinkt,) dessen primitivste Form die Scham ist. Ebenso verhält es sich mit dem Sinne. Der gröbste unter allen sinnlichen Sinnen ist wohl der Tastsinn. Höher als die s. g. fünf Sinne liegen die Gehirnsinne; der höchste und der feinste Sinn ist der eigentliche moralische Sinn, was die Scholastiker die συντήρησις nennen, d. h. der Sinn, also das Wahrnehmungsvermögen, für das der Persönlichkeit Angemessene oder Widersprechende, der moralische Takt, wie man am bezeichnendsten sagen würde. Man nennt diesen moralischen Sinn oft mißbräuchlich moralisches Gefühl, oder vertauscht diese beiden Begriffe auch auf die umgekehrte Weise, indem man sie über-

haupt nicht auseinanderhält, wie ja im Allgemeinen Gefühl und Sinn so vielfach vermischt werden, weil sie beide Formen des persönlichen Bewußtseins sind. Daß auch der Trieb in höheren, edleren Bildungen auftritt, ist gleichfalls anerkannt. Wer kennte nicht die s. g. edlen Triebe, die eigentlich moralischen, die in sich vollkommen bewußtvolle und freie sind, den Trieb des mitfühlenden und zur Hülfe beispringenden Erbarmens u. dgl.? Die Kraft endlich ist in ihrer niedrigsten Formation etwa die der willkürlichen Bewegung. Die sinnlichen Kräfte kulminiren vielleicht im Sprachvermögen. Die höchste Stufe nimmt aber unter den Kräften die eigentlich so zu nennende moralische Kraft, mit ihren mannichfachen Unterarten, ein, die Willens- und Thatkraft. Diese psychische Willenskraft oder der im engeren Sinne d. W. s. g. Wille ist nichts anderes als die potenzirte materielle (sinnliche) somatische Kraft. Ohne (Willens-) Kraft ist der Wille ohnmächtig *).

Anm. 3. Von besonderer Wichtigkeit ist das Verhältniß zwischen dem Sinne und dem gemeinhin so genannten Verstande. Es ist ganz dasselbe wie das eben erwähnte zwischen der Kraft und dem Willen. Der Verstand ist wesentlich Verstandessinn. Er ist nur der potenzirte materielle (sinnliche) somatische Sinn, was schon der gemeine Sprachgebrauch („Sinn und Verstand") verräth **). Die Denkformen (die Kategorien) sind die potenzirten Anschauungsformen ***). Beide verhalten sich zu einander wie Verstand und Sinn (beide in der engeren Bedeutung genommen). Ohne (Verstandes-)Sinn ist der Verstand ohnmächtig †). Die eigenthümliche

*) Weisse, Philos. Dogmat., II., S. 520: „Der Wille ist nicht ein von den Trieben substanziell Unterschiedenes; er ist nur die im Selbstbewußtsein zusammengefaßte Totalität der Triebe. (§. 654.)" Schopenhauer, Die Welt u. s. w., II., S. 318, schreibt: „Im Ganzen verhält sich die Erscheinung des Willens im Menschen zu der im Thier der oberen Geschlechter wie ein angeschlagener Ton zu seiner zwei bis drei Oktaven tiefer gegriffenen Quinte."

**) Vgl. auch Drobisch, Empir. Psychol. nach naturwiss. Methode (Leipz. 1842), S. 279. 283 ff. Daub, Theol. Moral, II., 1, S. 288.

***) Kant, Krit. der reinen Vern. (S. W., III.,), S. 131: „Der Verstand ist selbst nichts weiter als das Vermögen, a priori zu verbinden und das Mannichfaltige gegebener Vorstelluugen unter Einheit der Apperception zu bringen." Schon Thomas v. Aquino sagt: Sensus apprehensivus est singularium, intellectus vero universalium.

†) Kant, Anthropologie (S. W., X.,), S. 207: „Vornehmer ist also zwar freilich der Verstand als die Sinnlichkeit, mit der sich die verstandlosen

Funktion des menschlichen Sinnes, das Wahrnehmen, ist nur durch das Zusammenwirken des Sinnes im engeren Sinne und des Verstandes möglich*). Der Sinn (in der engeren Bedeutung) für sich allein vermag nicht wahrzunehmen. Erst vermöge der Verstandesfunktion, die in der Sinnesfunktion als konstitutives Moment eingeschlossen ist, wird die Empfindung, als welche die Reizung des Sinnesorgans unmittelbar in der Seele percipirt wird, (und in der das Ich sich passiv verhält,) zur Wahrnehmung. Vgl. unten §. 249, Anm. 2. Darin hat Schopenhauer völlig Recht, wenn er behauptet, „daß alle Anschauung nicht bloß sensual, sondern intellectual sei." Die Welt als Wille u. Vorstell., I., S. 15. Vgl. II., S. 22—30**).

Anm. 4. Die menschlichen s. g. fünf Sinne sind unter sich abgestuft, indem der Sinn sich nur allmälig aus der Empfindung hervorarbeitet. Er tritt demnach in einer Mehrheit von Formen auf, von denen die niederen noch einen starken Beisatz von Subjektivität haben, und erst die höheren, wie der Begriff des Sinns es fordert, von rein objektiver Natur sind. Aus diesem Gesichtspunkt unterscheidet man ganz angemessene subjektive und objektive Sinne.

Thiere nach eingepflanzten Instinkten schon nothdürftig behelfen können, so wie ein Volk ohne Oberhaupt; statt dessen ein Oberhaupt ohne Volk (Verstand ohne Sinnlichkeit) gar nichts vermag. Es ist also zwischen beiden kein Rangstreit, obgleich der Eine als Oberer und der Andere als Unterer betitelt wird." Krit. d. reinen Vernunft (S. W., II.,), S, 89: „Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind."

*) J. H. Fichte, Psychol., I., S. 380: „Was überhaupt das Bewußtsein aus dem bloßen Empfinden („Vernehmen") zur Anschauung (Wahrnehmung) erhebt, ist das ihm immanente Denken." Schelling, Erster Entwurf eines Systems der Naturphilos. (S. W., I., 3,), S. 162: „Die Sinnesorgane sind eben nur dadurch Sinnesorgane, weil ihre Affektionen nicht unmittelbar in Bewegung übergehen."

**) Ebendas., I., S. 14: „Wie mit dem Eintritt der Sonne die sichtbare Welt dasteht, so verwandelt der Verstand mit Einem Schlage durch seine einzige, einfache Funktion. die dumpfe, nichtssagende Empfindung in Anschauung. Was das Auge, das Ohr, die Hand empfindet, ist nicht die Anschauung: es sind bloße Data. Erst indem der Verstand von der Wirkung auf die Ursache übergeht, steht die Welt da, als Anschauung im Raume ausgebreitet." u. s. w. S. 23: „Der Verstand vor allem macht die Anschauung möglich; denn nur aus ihm entspringt und für ihn auch nur gilt das Gesetz der Kausalität, die Möglichkeit von Wirkung und Ursache, und nur für ihn und durch ihn ist daher die anschauliche Welt da."

Jene sind der Geruchssinn und der Geschmackssinn, (welche auch physiologisch aufs engste zusammengehören,) weßhalb denn bei dem bloßen Thiere grade diese beiden Sinne (namentlich der Geruchssinn) so stark hervortreten. Der objektive Sinn stellt sich zuerst als der Tastsinn ein. Durch ihn nehmen wir bereits, im strengen Sinne des Worts, wahr. Er konstatirt nämlich das Dasein der materiellen Objekte, und überwiegend darin liegt seine Bedeutung. Aber im Wesentlichen konstatirt er eben auch nur dieses Vorhandensein derselben, nicht auch schon ihre nähere Bestimmtheit. Diese nun liegt nach zwei verschiedenen Seiten hin, sofern die Materie wesentlich räumlich und zeitlich bestimmt ist (§. 57.). Demnach wird zum Wahrnehmen der Beschaffenheit des materiellen Objekts wesentlich Wahrnehmung seiner räumlichen und seiner zeitlichen Bestimmtheit erfordert. Diesem Geschäft stehen nun zwei weitere Sinne vor, der Gesichtssinn und der Gehörsinn. Jener ist der Sinn für die Raumverhältnisse an den materiellen Objekten, dieser der Sinn für die Zeitverhältnisse an denselben. Eben deßhalb bilden aber auch beide die nothwendige Ergänzung des Tastsinnes, mit dem zusammen sie den objektiven Sinn konstituiren. — Eine böse Verwirrung ist in der Lehre von den Sinnen, auch der physiologischen, durch die Annahme eines „Gefühlssinnes" (mit ausdrücklicher Unterscheidung desselben von dem Tastsinn) angerichtet worden*). Faßt man die Begriffe klar, so kann von einem solchen Sinne (in der Bedeutung, daß das Gefühl selbst ein Sinn sein soll,) gar nicht die Rede sein. Denn das Gefühl (genauer wäre zu sagen: die Empfindung, denn s. §. 174,) steht seinem Begriff zufolge dem Sinn gradezu entgegen, wie die passive Form des Bewußtseins der aktiven. (§. 172)**).

Anm. 5. Wenn die Verläßlichkeit des Sinnes, also namentlich auch des Verstandessinnes, bezweifelt wird***): so ist dieser Zweifel

*) Auch die so scharfsinnige Behandlung der Lehre von den Sinnen von Leop. George (Die fünf Sinne. Nach den neueren Forschungen der Physik und der Physiologie dargestellt. Berl. 1846.) hat diese Verwirrung noch nicht vollständig überwunden. Auch George nimmt einen, von dem Tastsinn wesentlich zu unterscheidenden (S. 70, vgl. S. 138 f.,) „Gefühlssinn" an, der ihm der „allgemeine Sinn" ist, gegenüber von den übrigen Sinnen als den „speciellen."

**) Dieß ist auch George selbst nicht entgangen. Siehe S. 138 f. 140—142. 147.

***) Lotze, Mikrokosm., III., S. 230: „Daß die Welt nicht eine Ungereimtheit ohne Sinn sein kann, diese Ueberzeugung eines sittlichen Glaubens ist

vielmehr ein Zweifel daran, ob wir wirklich Sinne besitzen, ob unsre empirischen Sinne wirkliche und nicht etwa bloß vermeintliche Sinne sind. Denn es liegt im Begriffe des Sinnes selbst, daß er Wahrnehmungsvermögen ist, daß er in das Bewußtsein des Subjekts das wirkliche Bild des Objekts hineinreflektirt, durch welche künstliche Vorrichtung in dem materiellen Naturorganismus des Wahrnehmenden dieß auch immer vermittelt sein möge. Es ist die wirkliche Beschaffenheit der Objekte, was mit den Sinnen (den Verstand miteinbegriffen,) wahrgenommen wird, wenn gleich freilich mittelst der Empfindungen, welche jene Objekte in unsern Sinneswerkzeugen hervorrufen, und wenn gleich wir unmittelbar nur der von den äußeren Objekten in unseren Sinneswerkzeugen hervorgerufenen subjektiven Zustände inne werden. Aber subjektive Apperceptionen sind ja nicht schon als solche bloß subjektive und folglich, wenigstens relativ, unwahre. Daß das Objekt in das Subjekt, nämlich in sein Bewußtsein, gelangt (sich reflektirt), das ist für die Spekulation durch den Begriff des Sinnes, mit dem das Subjekt ausgerüstet ist, vollständig erklärt, — wie es in dasselbe gelangt, das hat nicht die Spekulation zu erklären, sondern die Physiologie. Den Sinnen trauen, ist der nothwendige Anfang alles Wissens*). — Die Urtheile und Schlüsse des Verstandes haben ganz die gleiche Evidenz wie die Wahrnehmungen der Sinne.

§. 172. Da die Persönlichkeit eine Bestimmtheit der Seele ist, so ist sie in ihrem Verhältniß zu ihrer materiellen Natur in denjenigen Grundvorrichtungen der Animalität die abhängige, in welchen der Leib der bestimmende (der aktive) Faktor ist und die Seele sich in der Dependenz vom Leibe befindet, und umgekehrt. Nun dependirt aber die Seele vom Leibe in der Empfindung und im Triebe, dagegen dependirt im Sinne und in der Kraft der Leib von ihr. Daher steht in der Empfindung und im Triebe die Persönlichkeit in der Abhängigkeit von der materiellen Natur, im Sinne und in der Kraft hingegen steht diese in der Abhängikeit von jener. Aus diesem

---

der letzte Grund unsrer Zuversicht zu der Wahrheitsfähigkeit unserer Erkenntniß und zu der Möglichkeit eines Wissens überhaupt." Aehnliche Gedanken des Cartesius s. bei Kuno Fischer, Gesch. d. neueren Philos., I., (2. A.), S. 350 f. 413.

*) Trendelenburgs sinnvolle Nachweisung, daß die Sinnesempfindungen von nicht bloß subjektiver Natur sind: Log. Untersuch., II., S. 476—487. 491. S. auch Lotze, Mikrokosm., III., S. 230—234.

Grunde haben Empfindung und Trieb, auch noch in ihren höchsten Formationen, eine sinnliche (materielle) Beimischung und Färbung und einen leidentlichen Charakter. Dagegen tritt in dem Sinne das reine Verstandesbewußtsein auf, der Verstand wie er an sich selbst ist, und in der Kraft die reine Willensthätigkeit, der Wille wie er an sich selbst ist, — weßhalb denn auch der Verstandessinn (nicht die Verstandesempfindung) der im engeren Sinne des Worts sogenannte Verstand ist, und die Willenskraft (nicht der Willenstrieb) der im engeren Sinne des Worts so genannte Wille*).

Anm. Empfindung und Trieb haben etwas Instinktives an sich. Eben wegen des Antheils, den die materielle Naturgewalt in irgend einem Maße an ihnen hat. Es ist sehr wahr, was Rosenkranz, Psychol. (2. A.), S. 13, sagt: „Jede Empfindung, auch die geistigste, hat, wie Stiedenroth dieß treffend nennt, ihre organische Begleitung, ihre Resonanz in der Leiblichkeit." (Wobei nämlich „organisch" und „Leiblichkeit" in der konfusen vulgären Bedeutung zu nehmen sind.) S. namentlich auch Lotze, Mikrokosmus, II., S. 365—367**).

---

*) Appetitus — sagt Thomas von Aquino — est boni particularis, voluntas vero universalis. Ulrici, Gott und die Natur, S. 580: „Jeder Willensakt ist nur ein Willensakt, sofern er von Bewußtsein begleitet und mit Bewußtsein gefaßt ist.

**) Es heißt hier u. A.: „Man kann fragen, ob nicht das ästhetische und sittliche Urtheil, oder unsre Reflexion über Gefahr und Glück ihre lebhafte Innigkeit erst durch diese nebenher spielenden sinnlichen Gefühle erhalten, die uns das an sich Werthvolle zugleich in seiner Uebereinstimmung mit den innersten Bedingungen unsers individuellen Daseins zeigen. . . . . . Alle Freude überhaupt ist nicht nur ein geistiger Vorgang, sondern in dem lebhafteren freieren Athmen, dem beschleunigten Herzschlag und der elastischen Spannung der Muskeln fühlen wir unser ganzes Selbst gehoben und getragen; Reue um Vergangenes ist nicht bloß dieß sittliche Verdammungsurtheil, das innerlich ausgesprochen von der Seele nur vernommen wird; die Erschlaffung unsrer Glieder, die Beklemmung der Brust, vielleicht im Aerger selbst krampfhafte Verengerung der Bronchien und die aufwürgende Bewegung der Speiseröhre, die den Bissen im Munde stocken macht, zeigen, wie auch die leibliche Organisation symbolisch ein Verschmähtes, unter dessen Drucke sie seufzet, zu entfernen sucht. Selbst das Gefühl der Andacht ist nicht eine rein geistige Erhebung, sondern indem unvermerkt mit ihr auch der Gang das gewohnte hastige Wesen läßt, die Bewegungen langsamer und gehaltener werden, die Stellung ein eigenthümliches Gepräge nicht der Erschlaffung, sondern sich unterwerfender Kraft annimmt, kehrt von allen

Dieser Wärme der Empfindung gegenüber erscheint der Verstand allerdings als kalt*). Am augenfälligsten kommt das Mitbestimmtsein der Empfindung durch die sinnliche Natur des Individuums in der Scham zum Vorschein, welche die primitive Form ist, unter der die Empfindung als moralische auftritt. Die begleitende Schamröthe zeigt unzweideutig, wie sie wesentlich eine Seite hat, nach der sie ein sinnlich organischer Proceß ist**). Ebenso hat die Empfindung immer den Charakter eines leibentlichen Zustandes***). Als bloße Empfindung (im Unterschiede von Gefühl, s. unten §. 174,) ist sie ein durch die es bestimmende materielle Natur gefangen genommenes oder obruirtes persönliches Bewußtsein, das eben deßhalb gar nicht sicher, d. h. wirklich, sich als Verstandesbewußtsein oder Selbstbewußtsein vollziehen, d. h. in die Zweiheit des objektiven und des subjektiven Bewußtseins auseinandertreten kann†). Indem das persönliche Bewußtsein durch die materielle Natur bestimmt wird, ist die unmittelbare Wirkung davon, daß die materielle Natur in den hellen Punkt des Ich als ihn erfüllendes Objekt eindringt, und so das Persönliche, das Selbst in dem Bewußtsein verdunkelt wird. Es bleibt zunächst nur die Qualität der Relation jenes fremden Objekts zu dem Ich deutlich, als Lust oder Schmerz††). Aber das

---

diesen körperlichen Thätigkeiten ein Gefühl in das Bewußtsein der Seele, ihre intellektuelle Stimmung verstärkend, zurück. Man begreift, wie anders es sich lebt, wenn der Körper dieses Echo nicht vollkommen, oder mit krankhaft verändertem Klange gibt, wie überhaupt die gleichartigen Stimmungen verschiedener Einzelner doch nie ganz mit einander vergleichbar sein mögen. In der Blüthe der Jugend finden wir diese Verschmelzung des geistigen Lebens mit seiner körperlichen Hülle am reizendsten und vollständigsten ausgebildet; das spätere Leben mit seinen allmälig wachsenden Hemmungen und Reibungen läßt die Unstätigkeiten und Zusammenhangslosigkeiten in den verschwisterten Regungen beider mehr und mehr hervortreten. . . . . Es ist überall das Zeichen einer tieferen Herzensbildung, wenn die Gedanken des alternden Menschen nicht in greisenhafter Kälte allgemein und beziehungslos über der sinnlichen Wärme des gegebenen Falles schweben."

*) Vgl. Volkmann, Psychol., S. 354.

**) Vgl. Fichte, Polit. Fragmente (S. W., VII.,), S. 597. Vgl. S. 595.

***) Vgl. Drobisch, Empir. Psychol. nach naturwiss. Methode, S. 36.

†) Vgl. Hegel, Encyklop. (S, W. VII., 2), S. 120.

††) Es ist eine feine Bemerkung von Drobisch, a. a. O, S. 40f., daß die Empfindungen nicht Vorstellungen von Gegenständen genannt werden können, sondern nur Vorstellungen von Eigenschaften der Gegenstände. Vgl. oben §. 38, Anm.

persönliche Bewußtsein bewältigt dieses es trübend eindringende Unpersönliche allmälig, indem es sich auf dasselbe, seinerseits es bestimmend, richtet, als Sinn, und wahrnehmend und denkend es sich vorstellt, damit aber es sich, dem Ich, dem Subjekt, als Nichtich oder Objekt ausdrücklich gegenüber stellt.

§. 173. Empfindung und Trieb sind primitiv Bestimmtheiten des Lebens in seinem Bestimmtwerden durch den Organismus (§. 70.), also Affektionen des Lebens, — die Empfindung ist wesentlich Lebensempfindung, der Trieb wesentlich Lebenstrieb. Sofern dann beide näher Bestimmtheiten des bewußten und thätigen Lebens sind, ist die Empfindung eine Bestimmtheit des Bewußtseins, d. i. des auf sich selbst bezogenen, und zwar genauer: bezogen werdenden (noch nicht: sich auf sich selbst beziehenden) Lebens, — der Trieb eine Bestimmtheit der Thätigkeit, d. i. des auf sich selbst als seinen Zweck bezogenen, und zwar genauer: bezogen werdenden (noch nicht: sich auf sich selbst als seinen Zweck beziehenden) Lebens. Die Empfindung ist so wesentlich Empfindung des Lebens von sich selbst, der Trieb auf es selbst gerichteter, es selbst setzender Trieb des Lebens. Die Empfindung ist also immer Bewußtsein des Empfindenden um die Zuständlichkeit seines Lebens. Da nun diese im Allgemeinen allemal ein Zustand entweder der Lebensförderung oder der Lebenshemmung sein muß: so ist jede Empfindung, wodurch auch immer sie hervorgerufen worden sein mag*), entweder Empfindung einer Lebensförderung oder Empfindung einer Lebenshemmung, entweder Empfindung einer Steigerung des Lebens oder Empfindung einer Abschwächung, einer Depression desselben, — kurz die Empfindung ist immer mit der näheren Bestimmtheit entweder der Lust oder des Schmerzes (der Unlust) gesetzt. Jene ist die positive Form der Empfindung, dieser die negative**). Der Trieb sodann ist immer

*) Wir sagen absichtlich nicht: „welches auch immer ihr Objekt sein mag." Denn von einem Objekt der bloßen Empfindung läßt sich, strenge genommen, noch nicht reden. S. §. 174.

**) Sederholm, Der geistige Kosmos, S. 274: „Der Schmerz ist ein von der Vorsehung hingestellter, immer wacher Warner, der, wo wir aus Irrthum etwas thun oder an uns kommen lassen, was unsrer Natur verderblich ist, uns zuruft: Laß davon ab, sonst richtest du dich zu Grunde! Wäre er nicht, so wäre unser Organismus bald aufgerieben." Vgl. das. das Weitere.

auf sich selbst als seinen Zweck gerichtete, sich selbst zu setzen getriebene Thätigkeit des Lebens, d. h. Selbsterhaltungstrieb des Lebendigen*). Die allgemeine Grundbestimmtheit des Triebes ist demnach, physischer (nämlich im weitesten Sinne des Worts, nicht bloß materiell-physischer,) Selbsterhaltungstrieb zu sein. Indem so der Trieb, wodurch auch immer er erregt werde**), auf dieses ihn Erregende allemal zu dem Ende geht, um dadurch, daß er es bestimmt, das eigene Leben des Lebendigen — es sei nun seine bloße Erhaltung oder seine Steigerung — zu setzen, geht er auf dasselbe allemal entweder als auf ein Mittel der Lebensförderung oder als auf ein Hinderniß des Lebens und der Lebensförderung, — in jenem Falle positiv, d. i. es anziehend, in diesem negativ, d. i. es abstoßend. Der Trieb hat also allemal, worauf immer er auch gehe, die nähere Bestimmtheit entweder des Appetits oder der Aversion (des Abscheus). Jener ist die positive Form des Triebes, diese die negative. Diesem ihrem Begriff zufolge ist in der Empfindung und im Triebe das Leben — wie dieß ja auch schon in seinem Begriff als des animalischen selbst liegt, (§. 148.) — an und für sich lediglich auf sich selbst bezogen und in sich selbst hineingerichtet, d. h. — da das hier in Rede stehende Leben ein persönliches ist, — selbstsüchtig. Empfindung und Trieb sind also an und für sich selbstsüchtig.

Anm. Alle besonderen Triebe, worauf sie auch immer gehn mögen, sind nur Modifikationen des physischen (immer im weitesten Sinne des Worts) Selbsterhaltungstriebes***).

§. 174. Als an und für sich selbstsüchtig bedürfen Empfindung

*) Vgl. Ulrici, Gott u. d. Mensch, I., S. 572 f.

**) Auch von dem Triebe gilt das vorhin von der Empfindung Gesagte, daß von einem Objekt desselben, genau genommen, nicht geredet werden kann. Und zwar aus demselben Grunde.

***) Vorländer, Psychol., S. 50: „Der Trieb ist auf nichts anderes gerichtet als auf Lebensergänzung des individuellen Ganzen aus dem universellen, ... Der Trieb beruht eben so wohl auf der relativen Selbständigkeit als auf der relativen Abhängigkeit vom Ganzen.“ Müller, Sünde (3. A.), I., S. 202: „Die Triebe sind die lebendigen Erreger der fortschreitenden Entwickelung des Menschen, in der sich Selbstentfaltung von innen heraus und immerwährendes Aufnehmen und Aneignen eines Objektiven wechselseitig bedingen und ergänzen.“

und Trieb einer moralischen Umbildung. (S. §. 148.) Eben dieser sind sie aber auch noch in einer anderen Hinsicht benöthigt. Ihren Begriffen zufolge (s. §. 172,) ist nämlich in ihnen die Persönlichkeit abhängig von der materiellen Natur. Dieß ist nun aber ein offener Widerspruch mit dem Begriff der Persönlichkeit und mit der moralischen Forderung und Norm (§. 94.). Es darf demnach nicht so bleiben, sondern es stellt sich damit dem Individuum eine moralische Aufgabe gegenüber von seiner Empfindung und seinem Triebe, nämlich die Aufgabe, in ihnen seine Persönlichkeit von der materiellen Natur unabhängig zu machen (zu emancipiren) kraft eigener Selbstbestimmung. Möglich ist aber im Menschen eine solche Unabhängigkeit seiner Persönlichkeit in seiner Empfindung und in seinem Triebe nur in dem Falle und nur unter der Bedingung, wenn und daß seine materielle Natur, welche die Empfindung und den Trieb dadurch in ihm erzeugt, daß sie seine Persönlichkeit bestimmt, in diesem Generationsakt seine Persönlichkeit als eine ihrerseits selbst bereits durch diese bestimmte bestimmt. In diesem Falle sind dann Empfindung und Trieb aus bloßen animalischen Naturfunktionen moralisch (d. h. kraft der eigenen Selbstbestimmung des Individuums) gesetzte geworden. Sie sind nunmehr moralisirt, und so moralisirt sind sie die Empfindung das Gefühl und der Trieb die Begehrung*). Da die Persönlichkeit nur vermöge des Sinnes und der Kraft sich zu ihrer materiellen Natur (und zu der materiellen Natur überhaupt) aktiv verhalten und dieselbe bestimmen kann: so beruht die Moralisirung der Empfindung und des Triebes auf den Funktionen des Sinnes und der Kraft, und es ist der Sache nach das Gefühl die durch den Sinn — nämlich den persönlichen, den Verstandessinn, — bestimmte Empfindung und die Begehrung der durch die Kraft — nämlich die persönliche, die Willenskraft, — bestimmte Trieb. In dem Gefühl und der Begehrung ist das Selbst entschieden hervorgebrochen, und es treten mithin in ihnen die subjektive Seite und die objektive entschieden auseinander. Das Gefühl ist deutliche Empfindung eines Subjekts von einem Objekt (von

---

*) Begehrung und Begierde dürfen nicht identifizirt werden, wie es z. B. von Ulrici geschieht: Gott und der Mensch, I., S. 594.

etwas), während die bloße Empfindung noch keinen **bestimmten** Gegenstand empfindet, sondern nur Lust oder Schmerz **durch** einen Gegenstand. **Jedes** (wirkliche) Gefühl ist deßhalb beides zugleich, einerseits **Selbstgefühl** und andrerseits Gefühl eines bestimmten **Objekts**. Es gibt weder **reines** Selbstgefühl noch **reines** Objektsgefühl. Ebenso ist die Begehrung **bewußter** Trieb eines Subjekts auf ein bestimmtes Objekt hin*). In der Begehrung unter-

*) **Volkmann**, Psychol., S. 363: „Der Trieb ist jedesmal als solcher dunkel; denn träte eine seiner Vorstellungen klar hervor, so würden sie sogleich aufhören, Trieb zu sein, und anfangen, Gegenstand des Begehrens selbst zu werden." Vgl. S. 361: „So verallgemeinern sich unsere Begierden im Laufe des Lebens. Der Knabe begehrte nur süßen Wein, der Jüngling begehrt Wein überhaupt, der Mann vielleicht ganz allgemein ein spirituöses Getränk. Aber streng genommen ist diese Verallgemeinerung nicht für die Begierde selbst, sondern nur für unsere denkende Auffassung derselben vorhanden. Die Wirkung der Hemmung zeigt sich reiner in dem reineren Herausheben des eigentlich begehrten Momentes und in dem Aufgeben dessen, was dem Begehrten außerwesentlich ist, und wo daher der Trieb gerade auf die specielle Seite besonders gerichtet ist, da tritt das Aufgeben derselben gewiß nicht ein. Der Inhalt der Begierde wurde verengt, und der Umfang der möglichen Befriedigungen erweitert." **Allihn**, Die Grundlehren der allgemeinen Ethik, S. 53: „Der specifische Unterschied von Willensbestrebungen und bloßen Begehrungen besteht darin, daß bei ihnen nicht allein eine gewisse, wenn auch noch nicht völlig deutliche und sattsame, Vorstellung des Begehrenden von dem Gegenstande der Begehrung vorhanden ist, und als der Zweckgedanke die Spitze bildet von einer Reihe aufstrebender und zum Ablaufen drängender Vorstellungen, sondern daß sich damit zugleich auch die Voraussetzung verbindet, das Begehrte zu erreichen, gleichviel, ob diese Voraussetzung auf einer genauen Einsicht in die geeigneten und zu Gebote stehenden Mittel zum Zwecke beruhen möge, oder nicht, sondern sich etwa nur auf einer gewissen Zuversicht des Wollenden gründet. Der Wille kann daher als die vollkommenste Art der Begehrung angesehen werden." **Müller**, Sünde, I., S. 202: „Insofern ein Trieb in seiner Richtung auf den Gegenstand seiner Befriedigung in das Bewußtsein des Menschen tritt, wird er Verlangen, Begierde, in anderer Beziehung Neigung, Hang — nach **Spinozas** richtiger Bemerkung: Cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia. Ethic. P. III., propos. 9, Schol. Darum ist auch der Satz ganz richtig: ignoti nulla cupido, während dasselbe Urtheil, auf den Trieb bezogen, entschieden unrichtig wäre." **Schmid**, Christl. Sittenlehre, S. 154: „.... worauf der Unterschied beruht zwischen dem **Begehren** als einer Selbstbestimmung nach den unmittelbaren Regungen der Triebe und Gefühle und zwischen dem **Wollen** als einer durch Vorstellungen und Begriffe vermittelten Selbstbestimmung, welche theils innere, theils äußere Handlungen producirt, und insbesondere in der inneren Handlung mit Vorsatz und Absicht den intelligenten Charakter des Willens zu erkennen gibt." S. 157: Der Wille unterscheidet sich vom Begehren überhaupt

scheidet sich der Begehrende bestimmt von dem Begehrten, während im bloßen Triebe das Subjekt sich mit dem Objekt unmittelbar identifizirt. Der bloße Trieb sucht nur in abstrakter Weise die Befriedigung des Bedürfnisses, ohne deutliches Bewußtsein weder um das Bedürfniß als solches noch um das bestimmte Mittel seiner Befriedigung; dagegen richtet sich die Begehrung auf ein bestimmtes Objekt, und der Begehrende weiß, was er begehrt. In jeder (wirklichen) Begehrung ist daher wesentlich beides zugleich gesetzt, ein subjektives Moment und ein objektives, ein wirkliches Wollen und ein Wollen wirklich von Etwas. Es gibt kein reines Begehren, kein Begehren, das nicht ein Begehren von Etwas, von etwas Bestimmtem, wäre, und etwas Bestimmtes kann nicht anders als begehrt werden, d. h. es kann nicht durch den bloßen Trieb angestrebt werden. In dem Menschen, als persönlichem Wesen, dürfen, genau eben so weit als in ihm die Persönlichkeit bereits entwickelt und actu vorhanden ist, Empfindung und Trieb nicht als solche auftreten, sondern immer nur als Gefühl und Begehrung. Da das Temperament seine Wurzel in der materiellen Naturseite des menschlichen Einzelwesens hat (§. 131.), die Energie dieser aber eben in der Empfindung und im Triebe liegt: so ist die Moralisirung dieser beiden letzteren unmittelbar zugleich die Moralisirung des Temperaments, die sich oben (§. 165.) als in der Bildung wesentlich miteingeschlossen ergab. Die relative Ueberwindbarkeit und mit ihr die Möglichkeit einer Bemeisterung des Temperaments*) beruht eben darauf, daß dasselbe seinen primitiven Sitz und seine Wurzel in der Empfindung und im Triebe hat, nicht im Sinne und in der Kraft. Denn da so diese beiden letzteren unmittelbar nicht durch das Temperament gebunden sind, so können sie sich gegen dasselbe erheben, und es sich unterthänig machen, nämlich

---

nur durch das Hinzutreten des Denkens, der Intelligenz. Nur als denkender ist der Wille überhaupt Wille, wie das Denken immer ein Wollen, ein willenskräftiges Bewußtsein voraussetzt und in sich schließt; Willensbewegungen und Vorstellungen oder Gedanken sind in unauflöslicher Verbindung und Wechselwirkung." Vgl. S. 196. Es scheint hier Begehren und Begierde verwechselt zu werden.

*) Ueber die moralische Bearbeitung des Temperaments vgl. Wirth, Specul. Ethik, II., S. 24 f.

der Sinn als Verstandessinn und die Kraft als Willenskraft. Je energischer demnach in dem menschlichen Einzelwesen sein Sinn und seine Kraft hervorgebildet sind, — je mehr also (denn s. §. 176.) in ihm die universelle Seite heraustritt: desto mehr tritt in ihm die Macht des Temparements zurück.

Anm. 1. Aehnlich wie hier geschehen faßt nach dem Vorgange Hegels (Encyklopädie §. 402, (S. W., VII., 2), S. 142) Michelet (Anthropologie und Psychologie, S. 260—262. 266 f.) den Unterschied zwischen der (bloßen) Empfindung und dem Gefühl. Ihm zufolge wird die Empfindung, die als solche ein Einzelnes ist, zum Gefühl durch die Beziehung auf die Totalität des Individuums, also durch ihre Beziehung auf das Ich, dadurch, daß sie Empfindung einer Person wird. Vgl. auch Chalybäus, Wissenschaftslehre, S. 219 f. Bei Schleiermacher, Psychol., S. 183, heißt es: „Manche unterscheiden Empfindung und Gefühl so, daß sie jene auf einen von außen, dieses auf einen von innen bestimmten Lebenszustand beziehen." Auch darin liegt, nur verhüllt, das Richtige*). Es ist eine feine Bemerkung von Daub (Theol. Moral, II., 1, S. 309), daß es für das Gefühl als moralisches, in seinem Unterschiede von dem sinnlichen (d. i. eben von der bloßen Empfindung) charakteristisch sei, daß in ihm beide, Lust und Unlust, die einander entgegengesetzt sind, vereinigt sein können, „während dem sinnlichen Gefühl das Bittere nur bitter, das Süße nur süß ist".

Anm. 2. Die allerfrühste und ursprünglichste Aeußerung des Ge-

*) Vgl. Ulrici, Gott und der Mensch, I., S. 437 f. Es heißt hier S. 438: „Gemäß den unzweifelhaftesten Thatsachen des Bewußtseins müssen wir annehmen, daß nicht nur die verschiedenen Lebensbeziehungen unseres Leibes, namentlich die mannichfachen äußeren und inneren Erregungen der verschiedenen Nerven, sondern auch die verschiedenen Vorstellungen, also specifisch psychische Produkte, und ebenso die verschiedenen specifisch psychischen Zustände, Triebe und Strebungen, Bewegungen, Thätigkeiten u. s. w. unsere Seele affiziren. Wir müssen also nothwendig die Affektionen der Seele, welche von ihr selbst ausgehen, unterscheiden von denjenigen Affektionen, welche ihr durch ihre Beziehungen zum Leibe entstehen und obwohl nicht rein passiv aufgenommen, sondern unter ihrer Mit- und Gegenwirkung gebildet, doch ihren letzten Grund und Ursprung in organischen Vorgängen haben. Als Affektionen der Seele, d. h. als Elemente des psychischen Lebens, in denen die Seele sich vorwiegend passiv verhält, sind beide zwar wesentlich gleicher Natur; nach Grund und Ursprung aber und damit in ihrem specifischen Typus und Charakter sind sie offenbar verschiedene. Die einen nennen wir Gefühle, die andern Empfindungen."

fühls (natürlich mittelst der Gebehrde, im weitesten Sinne des Worts, s. unten §. 284,) in seiner allerabstraktesten Form, wie es beinahe noch bloße Empfindung ist, unter der Bestimmtheit auf der einen Seite der Lust und auf der anderen des Schmerzes, aber dieser als schon wirklich gefühlter (nicht bloß empfundener), sind Lachen und Weinen. Sie sind die erste eigentlich und specifisch menschliche Manifestation bei dem Kinde; und beide kommen nur zusammen hervor. Unmittelbar nach seiner Geburt kann das Kind so wenig weinen als lachen*); es schreit nur (wie das Thier), aber es weint nicht. Im Anfange ist aber seinem Weinen das Schreien immer noch beigemischt, so wie bei dem moralisch rohen Menschen auch noch im erwachsenen Zustande. Das Thier dagegen kann weder lachen noch weinen, weil ihm das Gefühl abgeht, bei aller Stärke seiner Empfindung in Lust und Schmerz**).

Anm. 3. Der Empfindung und dem Triebe rein als solchen geht beiden die persönliche Bestimmtheit, das Moment des Selbsts ab. Daher sind sie das eigentlich Thierische, und wenn sie in Menschen vorkommen, erscheinen sie als etwas ihn herabwürdigendes Untermenschliches***). Rein als solche können aber im Menschen Empfindung und Trieb nur auftreten einmal vor dem Eintritt seiner natürlichen Reife (im Stande der natürlichen Unschuld, s. unten §. 184), also sofern er, nach seiner animalischen Seite, noch relativ unentwickeltes Thier ist, — und für's andere bei der Versunkenheit in moralische Rohheit. Auch in diesen beiden Fällen jedoch immer nur annäherungsweise.

---

*) Vgl. Kant, Anthropologie in pragmat. Hinsicht (S. W., X.), S. 122.

**) Ueber eine andere Beziehung, in der das Lachen gleichfalls ein für das Wesen des Menschen hochbedeutsames Phänomen ist, s. Ruete, U. die Existenz der Seele vom naturwissenschaftl. Standpunkte (Leipz. 4863), S. 86. Ueber das Lachen und das Weinen überhaupt vgl. Hegel, Encyklopädie (S. W., VII., 2,), S. 137–140.

***) Müller, Sünde, 3. A., II., S. 42 f. Es heißt hier u. A.: „Wo uns im entwickelten menschlichen Leben eine solche Naturgewalt des Triebes noch entgegentritt, z. B. in der unbezwinglichen Gier, mit der rohe Menschen, von Hunger gereizt, über dargebotene Speisen herfallen, da erregt sie uns ein eigenthümlich unheimliches und widriges Gefühl, welches von dem sittlichen Abscheu vor dem eigenthümlich Bösen noch wohl zu unterscheiden ist. Es ist die Verwischung der Grenze zwischen dem Menschlichen und Thierischen, die uns in solchen Erscheinungen Grauen erweckt."

§. 175. Auch als moralisirte, also als Gefühl und Begehrung, haben Empfindung und Trieb die doppelte Form, die positive und die negative. Das Gefühl ist als positives die Freude, die moralisirte Lust, — als negatives die Traurigkeit, der moralisirte Schmerz. Freude und Traurigkeit haben allemal ein bestimmtes Objekt, ein Worüber, während dieses sich bei der bloßen Lust und dem bloßen Schmerz noch nicht distinkt loslöst von der Lust und dem Schmerz selbst, so daß sie nur ein Wodurch haben. Die Begehrung ist als positive die Begehrung im engeren Sinne, der moralisirte Appetit, — als negative die Verabscheuung*), die moralisirte Aversion. Auch bei diesen beiden findet allemal ein deutlich bewußtes und deßhalb bestimmtes Objekt statt, was bei dem bloßen Appetit und der bloßen Aversion, welche instinktmäßige sind, noch nicht der Fall ist.

Anm. Das Verabscheuen ist nur das negativ gerichtete Begehren.

§. 176. Da in dem menschlichen Einzelwesen einerseits die Individualität ihre Wurzel in seiner materiellen Naturseite hat, andrerseits aber die Richtigstellung dieser Individualität durch ihre Konformirung mit der universellen Humanität von seiner (individuellen) Persönlichkeit, als dem bei ihr allein wirksamen Princip, ausgeht: so waltet überall da, wo in dem Verhältniß der Wechselbestimmung zwischen der materiellen Natur und der Persönlichkeit in dem menschlichen Einzelwesen diese in der Abhängigkeit von jener steht, der Charakter der Individualität oder der Differenz vor, und überall da, wo das Verhältniß das umgekehrte ist, der Charakter der Universalität oder der Identität. Demnach liegen die Empfindung, resp. das Gefühl**), und der Trieb, resp. die Begehrung,

*) Nicht gleichbedeutend mit Abscheu.

**) Trendelenburg, Naturrecht, S. 34: „Das Allgemeine, das immer ein Erzeugniß des Gedankens ist, erscheint im Gefühl nur nebenbei, wie im Wiederschein der Wirkung, und zwar nur indem das Eigenleben durch einen Bezug des Allgemeinen auf sich oder auf Andere steigt oder sinkt, und sich in diesem Steigen oder Sinken ergreift." H. Ritter, E. Renan über die Naturwissenschaften und die Geschichte, S. 102: „Im Bewußtsein ist jedes Individuum für sich abgesondert von allen übrigen Dingen; im Bewußtsein aber nimmt auch das Individuum alle Welt in sich auf, empfängt ihre Wirkungen und wirkt von ihm aus zurück auf alles; denn seine Erkenntniß soll ihm auch zur Macht ausschlagen."

überwiegend auf der Seite der Individualität, hingegen der Sinn und die Kraft überwiegend auf der Seite der Universalität.

§. 177. Da dem Menschen als moralischem Wesen der religiöse Charakter wesentlich ist (§. 110.), so treten in ihm die genannten vier Grundcharaktere (§. 171.) alle auch unter die religiöse Bestimmtheit, wodurch sie sich auf eigenthümliche Weise modifiziren. Indem in ihm seine Persönlichkeit, beides als Verstandesbewußtsein und als Willensthätigkeit, durch Gott bestimmt wird zum Gottesbewußtsein und zur Gottesthätigkeit (§. 118.), so wird sie dieß unter den beiden ihr wesentlich eignenden Modis, dem passiven und dem aktiven, d. h. das eine Mal so, wie sie die durch den mit ihr, die der Seele inhärirt, verbundenen materiellen Leib, also überhaupt durch die mit ihr verbundene materielle Natur, bestimmt werdende ist, — und das andere Mal so, wie sie die den mit ihr, die der Seele inhärirt, verbundenen materiellen Leib, also überhaupt die mit ihr verbundene materielle Natur, selbst bestimmende ist. So treten nun auch Gottesbewußtsein und Gottesthätigkeit beide das eine Mal mit dem passiven, das andere Mal mit dem aktiven Charakter auf. Das Gottesbewußtsein in seiner passiven Form, die Empfindung als religiös bestimmte, ist das religiöse Gefühl, das Gefühl durch und von Gott, das Gottesgefühl, — ebendasselbe in seiner aktiven Form, der Sinn als religiös bestimmter, ist der religiöse Sinn, der Sinn durch und für Gott, — und die Gottesthätigkeit in ihrer passiven Form, der Trieb als religiös bestimmter, ist der religiöse Trieb, der Trieb durch Gott und auf Gott hin, der Gottestrieb, — eben dieselbe in ihrer aktiven Form, die Kraft als religiös bestimmte, ist die religiöse Kraft, die Kraft durch Gott und für Gott, die Gotteskraft oder die göttliche Mitthätigkeit, der innere moralische Beistand Gottes.

Anm. 1. Wenn man von der passiven und primitiven Form des Gottesbewußtseins spricht, so pflegt man sie als das religiöse Gefühl zu bezeichnen, nicht als die religiöse Empfindung. Man schreibt also nicht schon der Empfindung als solcher die religiöse Bestimmtheit zu, sondern erst der moralisirten Empfindung. Und dieß sehr mit Recht. Als bloße Empfindung ist nämlich das religiöse Bewußtsein noch gar nicht eigentlich ein religiöses oder from-

mes, ein Bewußtsein von Gott zu nennen. Denn auf dieser Stufe würde ihm (nach §. 174) überhaupt jedes distinkte Objekt seiner Funktion noch fehlen, also auch noch Gott als Objekt. Es wäre nur ein dunkles und dumpfes Innewerden Gottes. Den Ausdruck Empfindung in diesem engsten Sinne genommen, im Unterschiede vom Gefühl, ist die religiöse Empfindung nichts als die Empfindung der unbedingten Abhängigkeit*). Ebenso sollte aber auch nicht von dem religiösen Triebe gesprochen werden, sondern nur von der religiösen Begehrung. Denn auch der Trieb ist aus demselben Grunde erst als moralisirter religiös bestimmbar, d. h. erst als Begehrung.

Anm. 2. Einiger Erläuterung bedarf der Begriff der religiösen Kraft oder der göttlichen Mitthätigkeit. Was diese Namen bezeichnen, das kennen wir in concreto als den inneren moralischen Beistand Gottes, als die in uns wirksame göttliche Gnadenkraft, als die Kraft des heiligen Geistes. Warum sie grade unter dieser Form auftritt, das kann sich vollständig erst in einem späteren Zusammenhange aufklären; hier läßt sich nur das Allerallgemeinste nothdürftig anticipiren. Wir denken den materiellen menschlichen Leib als durch die persönliche menschliche Seele als Willensthätigkeit bestimmt, und damit ergibt sich die Kraft, nämlich die persönliche oder moralische. Setzen wir nun aber den Fall einer Gestörtheit der normalen moralischen Entwickelung, so ist dieses Bestimmtsein des materiellen menschlichen Leibes durch die Willensthätigkeit ein bloß relatives. Denn in diesem Fall greift die Aktion der letzteren durchaus nicht vollständig durch; die materielle somatische Natur mischt sich ihrerseits wieder mit ein, die sie bestimmende persönliche Thätigkeit selbst bestimmend, nämlich mit den sinnlich-selbstsüchtigen Trieben. Was sich so ergibt, die Willenskraft, ist somit, materialiter betrachtet, vielmehr Willensschwäche, und zwar dieß eben als durch die noch unüberwunden zurückgebliebene Macht des materiellen Leibes (der sinnlich-selbstsüchtigen Triebe) geschwächte Willenskraft. Wenn nun Gott auf die menschliche Willensthätigkeit bestimmend, d. i. sie bethätigend, einwirkt: so ist die Folge davon augenscheinlich, daß die Kräftigkeit dieser letzteren in ihrer bestimmenden Wirksamkeit auf den materiellen menschlichen Leib verstärkt wird, und zwar in demselben Maße, in

*) Novalis Schriften, III., S. 204: „Alle absolute Empfindung ist religiös."

welchem jene menschliche Willensthätigkeit empfänglich ist für die Einwirkung Gottes auf sie. Der materielle menschliche Leib wird folglich in diesem Falle in weit durchgreifenderer Weise durch die menschliche Willensthätigkeit bestimmt, und seine Macht ihr gegenüber und sein Widerstand gegen ihre bestimmende Einwirkung wird entschieden herabgedrückt. So ist nunmehr in dem persönlichen Individuum, gleichviel wie man es ausdrücken will, seine Willenskraft gesteigert, oder seine, von der Gewalt des materiell leiblichen Lebens in ihm sich herschreibende, Willensschwäche wenigstens relativ behoben*). Daher geschieht es unter der oben gemachten Voraussetzung der moralischen Abnormität eben nur vermöge der göttlichen Mitthätigkeit, d. h. vermöge des Beistands der göttlichen Gnadenwirksamkeit, daß die Willensthätigkeit des Individuums seinen materiellen Leib auf durchgreifend wirksame oder erfolgreiche Weise, also wirklich bestimmt, d. h. daß der Mensch wirklich Willenskraft besitzt. Und ganz eben so verhält es sich auch auf der Seite des Verstandesbewußtseins. Auch der Sinn kommt, sobald die Normalität der moralischen Entwickelung gestört ist, als Verstandessinn eben nur dadurch wirklich zustande, daß das persönliche Bewußtsein als Gottesbewußtsein, d. h. als durch Gott bestimmtes und hierdurch dem materiellen Leibe gegenüber verstärktes, auf diesen bestimmend einwirkt. Auch in der Erfahrung finden wir den Verstandessinn erst als zugleich religiösen in seiner vollen Schärfe. Er selbst, dieser religiöse Sinn, ist der Sinn für Gott, — der Sinn für die Wahrnehmung der Beziehung der Dinge zu Gott, der religiösen Seite an den Dingen.

Anm. 3. In der 1. Ausgabe dieses Buchs**) habe ich mich zur Bezeichnung des religiösen Triebes des Namens „Gewissen"***)

*) Alex. Schweizer, Chr. Glaubenslehre, I., S. 271: „Das Handeln im Einklang mit dem sittlichen Gesetz ist immer ein Handeln aus erhöhter Lebendigkeit, aus Einigung mit Gott, und wird deßhalb leicht als ein Handeln Gottes in uns aufgefaßt." Vgl. S. 273.

**) S. Bd. I, S. 263—268.

***) Von den neuesten Bearbeitungen der Lehre vom Gewissen mögen hier erwähnt sein: Schmid, Chr. Sittenl., S. 177—195. Harleß, Chr. Ethik, 6. A., S. 51—117. Schenkel in Herzogs Theol. Realencyklop., V., S. 129—142, und Christl. Dogmatik, I., S. 135—155. Güder, Erörterungen über die Lehre vom Gewissen nach der Schrift, Theoll. Stud. u. Krit., 1857, H. 2., S. 245—296. Schlottmann, Ueber den Begriff des Gewissens, Deutsche Zeitschr. für christl. Wissensch. u. christl. Leben, 1859, Nr. 13—15, S. 97—100. 109—111. 113—120. M. Kähler, Die schriftgemäße Lehre vom Gewissen in

bedient. Wenn ich dieß jetzt unterlasse und, wie man sehen wird, in der Ethik überhaupt diesen Terminus vermieden habe: so bin ich von dem Grunde dieses Verfahrens Rechenschaft schuldig. Denn es wird unfehlbar höchlich befremden, wenn in einer Ethik von dem Gewissen gar keine Rede wird, während dasselbe doch nicht nur in der moralischen Praxis eine so vorwiegende Rolle spielt, sondern auch bei der wissenschaftlichen Behandlung des Moralischen als der eigentliche Fundamentalbegriff angesehen zu werden pflegt, als die Quelle, aus der überhaupt das Moralische und der Gedanke desselben letztlich entspringt. Diesem natürlichen Befremden gegenüber möchte ich den Leser zunächst darauf aufmerksam machen, daß er in dieser Ethik, (wenn sie nämlich vollendet sein wird,) ungeachtet ihr der Begriff „Gewissen" fehlt, gleichwohl von demjenigen nichts vermissen wird, was in anderen Moralsystemen unter dem Namen „Gewissen" zusammengefaßt und aus dem „Gewissen" abgeleitet zu werden pflegt. Wir haben also die Sache auch ohne den Namen „Gewissen" und (wie es sich für eine spekulative Arbeit geziemt,) unabhängig von ihm. Daß wir uns aber grundsätzlich desselben enthalten, das geschieht deßhalb, weil wir ihn als einen wissenschaftlich unanwendbaren betrachten*). Für die Wissenschaft ist ein Terminus nur dann brauchbar, wenn er einen genau bestimmten logischen Gehalt, also einen klaren und deutlichen Begriff bezeichnet. Dieß muß nun aber unserm Terminus ohne Zweifel abgesprochen werden. Der Sprachgebrauch ist hinsichtlich desselben ein so ungeheuer chaotischer und vager**), daß er von der Wissenschaft nur unter der Bedingung bei-

---

ihrer Bedeut. für d. christl. Lehren und Leben bes. unsrer Tage. Halle 1864. Palmer, Die Moral des Christenthums, S. 59ff. 104. 184f. Frauenstädt, D. sittl. Leben, S. 98–111. 185f. Heman, Aphorismen ü. d. Gewissen als Quelle des Gottesbewußtseins, in den Jahrbb. f. deutsche Theol., XI., (1866), 3, S. 483–506. Ulrici, Gott u. d. Mensch, I., S. 634—643. 659f. Vgl. auch C. B. Schlüter, De conscientiae moralis natura atque indole. Monaster. 1851. Vor allem anderen aber ist die neuerlichst erschienene Schrift von Rudolph Hofmann zu nennen: Die Lehre von dem Gewissen. Leipzig 1866.

*) Die außerordentliche Schwierigkeit der Lehre vom Gewissen gesteht auch Thiersch ein: Katholicism. u. Protestantismus, II., S. 75f.

**) Hierüber vgl. Güder, a. a. O., S. 245—248. Schlottmann, a. a. O., S. 97f. Der zuerst genannte schreibt S. 246: „Kaum wird er sich des Eindrucks erwehren können, in der helldunklen Sphäre unsrer Erkenntniß theile dieses sogenannte Gewisseste unter dem Gewissen, obwohl in ihm der Anfang und innere Grund aller Wahrheit von oben her beschlossen sein soll, so

behalten werden könnte, daß es ihr gestattet werde, seinen Gebrauch auf einen bestimmt abgegrenzten Theil des weitschichtigen Gehalts, der nach jetziger Redeweise unter ihm zusammengerafft wird, zu beschränken*). Allein wie sollte diese Abgrenzung bewerkstelligt werden? Ohne Willkür ließe sie sich nur in der Art zur Ausführung bringen, daß man den Terminus „Gewissen" zur Bezeichnung derjenigen psychologischen Thatsachen reservirte, die unzweifelhaft unter keinen von den anderen Ausdrücken gebracht werden könnten, die als mit ihm synonym gebraucht werden. Solche gibt es nun aber gar nicht. So wird sich denn also eine Regelung des Sprachgebrauchs von „Gewissen" nicht durchsetzen lassen, und jeder Versuch dazu würde nur eine unerträgliche Sprachverwirrung nach sich ziehn. Das einzig Richtige wird daher vielmehr sein, daß die Wissenschaft sich des Gebrauchs unsres Worts gänzlich enthalte, und es der populären Vorstellungs- und Ausdrucksweise überlasse. Denn diese wird desselben allerdings nicht entrathen können, wenigstens vor der Hand nicht, so lange die jetzt allgemein herrschende Unklarheit über den Begriff des Moralischen noch fortbesteht. Die gewöhnliche Rede vom Gewissen beruht nämlich eben auf der Nichtunterscheidung der verschiedenen Seiten und Momente am Moralischen, die reinlich zu sondern und nach ihrem inneren Verhältniß zu einander organisch zu konstruiren, eine Hauptaufgabe der Wissenschaft vom Moralischen, d. h. der Ethik, ist. Die populäre Vorstellung faßt eben unter dem Namen „das Gewissen" die gesammte moralische Natur des Menschen sammt allen ihren besonderen Erscheinungsweisen unterschiedslos zusammen**), — alles dasjenige, was wir in

---

nichts destoweniger noch zur Stunde ziemlich ein und dasselbige Loos mit dem Ungewissesten unter dem Ungewissen." Desgl. R. Hofmann, a. a. O., S. 1. Gänzlich nicht kann ich bestätigt finden, was Heman, a. a. O., S. 488, schreibt: „Die beklagte Verwirrung dürfte sich jedoch füglich nur von dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch behaupten lassen. Denn die vox populi gibt dem unbefangenen Auge bei solchen Grundbegriffen eine fast verehrungswürdige Klarheit und Stätigkeit zu erkennen."

*) Anders scheint Wuttke zu urtheilen, Christl. Sittenl., I., S. 387.

**) In diesem Sinne erklären sich auch unsere Ethiker vielfach. Für Bruch (Theorie des Bewußtseins) ist das Gewissen „nichts anderes als das Bewußtsein der unserem Ich inhärirenden praktischen Lebensgesetze des Geistes" (S. 4.), oder als „das Bewußtsein des dem menschlichen Geiste als sein eigentliches, unzerstörbares praktisches Lebensgesetz inwohnenden Sittengesetzes" (S. 17), oder als „unser sittliches Bewußtsein" (S. 233. 239 f.). Er schreibt (S. 239 f.): „Be-

die acht Begriffe zerlegt haben: moralisches Gefühl, moralischer Sinn, moralischer Trieb und moralische Kraft, und: religiöses Gefühl, religiöser Sinn, religiöser Trieb und religiöse Kraft (göttliche Mitthätigkeit), höchstens etwa mit Ausschluß der moralischen

---

denken wir, daß das sittliche Bewußtsein alle Momente des ethischen Lebens umschließt, sowohl die auf die vollkommene Realisirung der Idee unseres Wesens hinstrebenden Triebe, als das aus dieser uns immanenten Idee entspringende und zur Beherrschung und Regelung dieser Triebe bestimmte Gesetz, ferner die ethischen Ideen und Grundsätze, welche wir auf dem Wege des reflektirenden Denkens aus den ethischen Gesetzen ableiten, und die Urtheile über den moralischen Werth oder Unwerth unserer eigenen Handlungen oder der Handlungen Anderer, bei welchen wir diese Ideen und Grundsätze in Anwendung bringen, ja sogar das Gefühl der Billigung oder der Mißbilligung, des süßen inneren Friedens oder der peinlichen Unruhe, das durch diese Urtheile hervorgerufen wird, so begreifen wir, warum in der Sprache des gewöhnlichen Lebens dem Gewissen so mannichfache Funktionen zugeschrieben werden, indem man es als den inneren Richter bezeichnet, der nicht nur die zu vollbringenden Gesetze vorschreibt und zur Erfüllung derselben auffordert, sondern auch den Menschen, je nach der Beobachtung oder Uebertretung dieser Gesetze, belohnt oder bestraft." Aehnlich schreibt Schmid, a. a. O., S. 179: „Zunächst ist das Gewissen nichts anderes als das Bewußtsein in seiner Beziehung auf das Sittliche, und zwar zuvörderst als unmittelbares Bewußtsein, sodann aber auch als vermitteltes. Das Sittliche aber, dessen wir uns im Gewissen bewußt werden, ist theils die sittliche Anforderung, theils die sittliche That, und zwar diese in ihrem Verhältniß sowohl zur Ursächlichkeit des Willens als zur sittlichen Norm. Daher tritt das Gewissen theils als gesetzgebend auf, theils als richtend, und in der letzteren Beziehung theils als zurechnend, theils als beurtheilend." Schenkel, bei Herzog, S. 138: „Das ganze Gebiet der religiösen und sittlichen Lebenserscheinugen ist ursprünglich durch das Gewissen bedingt und bestimmt, das Gewissen der verborgene Herzschlag, welcher die Blutwellen der religösen und sittlichen Gedanken, Empfindungen und Handlungen in Umlauf bringt und ihrer Lebensthätigkeit immer wieder frische Anregung ertheilt." Vgl. S. 136: „ . . . so daß ein absolut gewissenloser Mensch eigentlich aufgehört hätte, Mensch zu sein." Güder, a. a. O., S. 265: „Es kann dem Gewissen, um uns so auszudrücken, keine besondere, für sich seiende Existenz beigemessen werden." Vgl. S 263—267. Schlottmann, a. a. O., S. 117: „Das primäre Gewissen, in seiner Allgemeinheit gefaßt, ist das der menschlichen Natur wesentliche Bewußtsein des Sittengesetzes in seiner organischen Totalität, welches Bewußtsein für jeden einzelnen Pflichtfall als ein diesem entsprechendes unmittelbares sittliches Wissen und sittlicher Trieb zur Erscheinung kommt. Und so entspricht das Gewissen als a priori des sittlichen Wollens den übrigen apriorischen Momenten des Geisteslebens." S. 119 f.: „So erweist sich von allen Seiten das Gewissen als das Centrale im menschlichen Wesen. Die Treue gegen das Gewissen ist die Treue gegen die tiefste Grund-

und der religiösen Kraft. (Ueber dieß alles hinaus gibt es nicht etwa noch ein besonderes Gewissen.) Davon ist dann die Folge, daß nun auch der Name „Gewissen" auf das mannichfachste gebraucht wird, bald zur Benennung des Ganzen, bald zur Bezeichnung eines einzelnen von jenen seinen Elementen, oder auch mehrerer von denselben, ununterschieden zusammengenommen. Ueberall, wo man ausdrücken will, daß der Mensch wesentlich ein moralisches Wesen ist, und wo man davon spricht, daß sein wesentlich moralisches Wesen irgendwie sich bethätige: da legt man ihm „das Gewissen" bei und spricht von seinem „Gewissen". Sollte man den Ausdruck „Gewissen" zum Namen für einen einzelnen von den verzeichneten Grundzügen in dem moralischen Wesen des Menschen, oder auch für mehrere derselben zusammen, stempeln dürfen: so müßte sich aus dem thatsächlichen Sprachgebrauche ausmachen lassen, vor allem ob das Gewissen auf die abstrakt moralische Seite falle oder auf die abstrakt religiöse, — sodann ob es dem Verstandesbewußtsein angehöre oder der Willensthätigkeit, — und endlich ob es von individuellem Charakter sei oder von universellem. Auf alle diese Fragen gibt aber der faktische Sprachgebrauch keine Antwort; denn er entscheidet sich in Ansehung der ebengedachten Alternativen bei keiner für das eine Glied, mit Ausschluß des andern. In der ersten Auflage dieses Buchs habe ich den Versuch gemacht, eine solche Entscheidung zu treffen, indem ich das Gewissen für eine wesentlich abstrakt religiöse Erscheinung genommen habe, und zwar für eine Erscheinung der Willensthätigkeit, nämlich unter ihrer individuellen Form, also als Trieb. Allein diese Begriffsbestimmung läßt sich angesichts des bestehenden Sprachgebrauchs eben nicht durchführen. Diesem zufolge liegt in dem Gedanken des Gewissens noch keine ausdrückliche Unterscheidung zwischen dem abstrakt Moralischen und dem ab-

---

lage unsrer Existenz." Palmer, a. a. O., S. 104: „.... da das Gewissen selbst nicht ein selbständiges Vermögen, sondern nur Funktion ist." Nach H. Ritter, Encyklop. d. philos. Wissenschaften, III., S. 52 f., ist das Gewissen „das sittliche Gesammtbewußtsein," „die Verwendung des gesammten sittlichen Bewußtseins der Person zum Urtheil über die besondere That, möge sie geschehen sein oder geschehen sollen, möge es klar oder dunkel lauten." Er bemerkt dabei: „Ohne Zweifel wird das sittliche Gesammtbewußtsein immer eine höhere Würde haben als der besondere Wille, aber es bleibt der Entwickelung fähig." Schopenhauer, Die Welt als Wille u. Vorstell. (3. A.), I., S. 613, nennt das Gewissen „den Sitz der moralischen Regungen." Ebendas. S. 403 definirt er dasselbe als „die aus dem Thun des Menschen erwachsende Selbsterkenntniß seines individuellen Willens." Vgl. S. 422. 431—434. 441 f.

strakt Religiösen; sondern je nachdem einer mehr nur entweder jenes oder dieses kennt, verbindet jeder mit dem Wort Gewissen entweder den Gedanken einer abstrakt moralischen oder den einer abstrakt religiösen Potenz*). Von den Ethikern sind daher in der Regel die philosophischen zu jenem geneigt, die theologischen zu diesem**), die dann auch das Unbedingte der Auktorität, mit welcher das Gewissen spricht, am stärksten betonen***), und das Unwillkürliche, das Unvermeidliche seiner Aeußerungen†). Dieser zuletzt berührte Charakter ist es

*) Vgl. Heman, a. a. O., S. 502 ff.

**) Harleß, a. a. O., S. 52: „In dem Bewußtsein der Beziehung alles kreatürlichen Lebens zu Gott hat der Mensch eine Lebensnorm, einen Lebenszweck, ein Princip der Sittlichkeit .... gefunden..... Das Bewußtsein des Menschen um diese, die Richtung seines Willens bedingende höhere Bezogenheit gleichviel, in wie mannichfachen Gestalten sie sich offenbare, nennen wir das Gewissen." S. 81: „Das Gewissen ist kein formulirter Codex, sondern ein unformulirtes, substanzielles Verhältniß Gottes zu unserm Geist und umgekehrt." S. 85: „Kraft des Gewissens kommt mir nichts zum Bewußtsein als ein stehendes Abhängigkeitsverhältniß meines Geistes zu Gott." Auberlen, Die göttl. Offenb., II., S. 29: „Das Gewissen, können wir auch sagen, ist das unserm Geiste eingeprägte Zeugniß unsrer Geschöpflichkeit, der Namenszug, das Monogramm des Schöpfers im Geschöpf." Vgl. auch Schmid, a. a. O., S. 189. 190. Schenkel, Dogmat., I., S. 135. 138. 139.

***) Luthardt, Apologet. Vorträge, S. 40: „Nichts ist uns gewisser als das Gewissen. Diese Thatsache leugnen, heißt das Fundament aller Gewißheit umstoßen. Damit aber würde der ganze sittliche Bau der Welt vernichtet..... Das Gewissen ist eine Majestät. Vor seiner Autorität beugen sich alle." Auberlen, a. a. O., II., S. 25: „Jeder Mensch hat ein Gewissen, welches sich ihm mit unmittelbarer Gewalt als unbedingte Autorität über seine Handlungen.... ankündigt. — Vgl. Köstlin, Der Glaube, S. 33 f." J. H. Fichte, Psychol., I., S. 694, definirt das „Gewissen" als ein „ursprüngliches durchaus unentfliehbares Urtheil über das Vollkommene oder Unvollkommene der allgemeinen Gesinnung und des einzelnen Handelns."

†) Harleß, a. a. O., S. 63: „Was mir unter allen Umständen durch Wirkung des Gewissens gegenständlich wird, das ist eine in meinem Geiste sich äußernde, vom Geiste aus den ganzen Menschen ergreifende Macht, deren Aeußerung ich mit bewußtem Willen gar nicht hervorrufen kann, sondern die mich unfreiwillig ergreift." Schlottmann, a. a. O., S. 99: „In diesem allem liegt eine Verkennung des eigentlichen Wesens des Gewissens, wie dieses Kant anderwärts in beredter Weise geltend macht. Er nennt es „eine unausbleibliche Thatsache," „etwas, was der Mensch sich nicht selbst macht, sondern was seinem Wesen einverleibt ist." „Er kann," fügt Kant hinzu, „in seiner äußersten Verworfenheit allenfalls es dahin bringen, sich an die furchtbare Stimme desselben gar nicht mehr zu kehren, aber sie zu hören, kann er doch nicht vermeiden."

möglich ist, das Gewissen sei es nun auf die individuelle Seite oder auf die universelle zu beschränken. Denn den moralischen Sinn kann man von ihm nicht ausschließen, dieser aber ist universeller Natur; an das moralische Gefühl*) und den moralischen Trieb aber, die individueller Natur sind, denkt man bei dem Wort „Gewissen" sogar ganz vorzugsweise. Eben deßhalb, als diese Einheit von Gefühl und Trieb, vergleicht man das Gewissen gern dem Instinkt, und bezeichnet es wohl als den moralischen und somit den eigenthümlich menschlichen Instinkt. Und dieß ist es in der That, was man in den meisten Fällen meint mit der Rede vom Gewissen, wenn man sich von derselben Rechenschaft abzulegen versucht: die im Individuum unmittelbar wirksame moralische Instanz überhaupt, nämlich als Instanz für dieses bestimmte Indiduum, — sowohl als gesetzgebende (fordernde, verpflichtende,) wie als urtheilsprechende. Nach der allgemein herrschenden Vorstellung bindet das Gewissen unmittelbar; aber es bindet auch nur mich selbst**). Das Gewissen eines anderen bindet und entbindet mich schlechterdings nicht, sondern nur mein eigenes. Wo die Berufung auf das Gewissen eintritt, da ist alles weitere Disputiren abgeschnitten, da werden alle objektiven Argumente wirkungslos. Aber ich berufe mich nicht auf das Gewissen, sondern auf mein Gewissen, d. h. auf meine individuelle (wie man sagt: persönliche) moralische Selbstverantwortlichkeit, mit deren Wegfall meine moralische Qualität überhaupt wegfiele. Für mein Gewissen bin ich allerdings verantwortlich, Gott und den Menschen, d. h. dafür, daß mir gerade dieß und dieß Gewissenssache ist; allein ist mir etwas thatsächlich eine Gewissenssache: so ist es mir damit ein Heiligthum, das kein anderer mir antasten darf, so stattliche objektive Gründe er auch immerhin dagegen mag geltend machen können. Aber ebenso betrachte ich es auch wieder nicht als für das Verhalten irgend eines anderen präjudicirlich, als das Gewissen irgend eines andern bindend Allein keineswegs ausschließend denkt man doch bei dem Gewissen, wie schon gesagt, an das moralische Gefühl und den moralischen Trieb, sondern vielfach meint man damit auch den moralischen Sinn. Eben weil die nicht streng wissenschaftliche Betrachtungsweise diese verschie-

*) Auberlen, Die göttl. Offenb., II., S. 61: „Das Gewissen, . . . welches dem ersten Seelenvermögen, dem Gefühl, entspricht."

**) Dabei muß ich auch gegenüber von dem Widerspruch Rud. Hofmanns (a. a. O., S. 98 ff.,) beharren.

denen moralischen Vermögen überhaupt nicht unterscheidet, sondern sie unter einer unklaren und undeutlichen Vorstellung unterschiedslos zusammenfaßt, spricht sie vom „Gewissen". Daher wird man denn auch durchgängig bemerken, daß diejenigen, die sich des Terminus „das Gewissen" bedienen, es gar nicht für nöthig finden, anzugeben, wie sie sich das Verhältniß zwischen diesem „Gewissen" und dem moralischen Gefühl, dem moralischen Sinn und dem moralischen Triebe denken, ja daß dieser letzteren Vermögen bei ihnen in der Regel überhaupt gar nicht gedacht wird. Genug, das „Gewissen" ist eine populäre Vorstellung zur Bezeichnung des Complexes aller derjenigen psychischen Erscheinungen, in denen sich die wesentlich moralische (und damit ausdrücklich zugleich religiöse) Natur des Menschen kundgibt*), und eben das Vorhandensein einer solchen jedermann geläufigen Zusammenfassung ist ein höchst bedeutungsvolles Sympton von der Energie, mit welcher diese unsre wesentlich moralische Art sich in unserm Bewußtsein bezeugt. Die Aufgabe der Wissenschaft ist es aber, deutlich zu sondern, was in dieser populären Vorstellung unterschiedslos zusammengefaßt ist. Daher wird es mit einer wissenschaftlichen Lehre vom Gewissen niemals gelingen**). Am deutlichsten treten die Schwächen jeder solchen Lehre in dem Punkte von dem s. g. „irrenden Gewissen" hervor***).

§. 178. Wie die Empfindung überhaupt wesentlich Lebensempfindung und der Trieb überhaupt wesentlich Selbsterhaltungs- und Lebensförderungstrieb des Lebendigen ist: so ist auch das religiöse Gefühl wesentlich religiöses Lebensgefühl (Gefühl des Lebens in Gott), entweder religiöse Lust oder religiöser Schmerz, — und der religiöse Trieb wesentlich religiöser Lebenstrieb, Selbsterhaltungs- und Lebensförderungstrieb des religiösen Lebens (des Lebens in Gott), entweder unter der positiven Form des Appetits, also als Trieb des Individuums, die Förderungsmittel seines religiösen Lebens an sich zu ziehn, — oder unter der negativen Form der Aversion, also als Trieb desselben, die Hemmungen seines reli-

*) Nur so erklärt sich auch die befremdliche Thatsache, daß kaum eine andere Sprache ein dem deutschen „Gewissen" entsprechendes Wort besitzt. Vgl. Schlottmann, a. a. O., S. 97. Rud. Hofmann, S. 76 f.

**) Auch der sehr ehrenwerthe Versuch von Rud. Hofmann hat mich nur neu bestärkt in dieser Ueberzeugung.

***) Vgl. z. B. bei R. Hofmann, a. a. O., S. 171—184. 187—191.

giösen Lebens von sich abzustoßen. Ueberhaupt gelten selbstverständlich die Bestimmungen, welche oben in Betreff der vier Grundcharaktere im Allgemeinen aufgestellt worden sind, alle gleicherweise insbesondere auch von denselben, wie sie die religiös bestimmten sind.

Anm. Aus dem §. erhellt, warum uns grade die Frische des religiösen Gefühls und die Regsamkeit des religiösen Triebes (des „Gewissens") die charakteristischen Symptome von der Lebendigkeit der Frömmigkeit sind *).

§. 179. Da bei der normalen moralischen Entwickelung einerseits Verstandesbewußtsein überhaupt und Gottesbewußtsein und andrerseits Willensthätigkeit überhaupt und Gottesthätigkeit sich schlechthin decken im Menschen: so kongruiren nun auch insbesondere, nämlich unter der angegebenen Voraussetzung, in ihm schlechthin die Empfindung, oder vielmehr das Gefühl, überhaupt und das religiöse Gefühl, — der Sinn überhaupt und der religiöse Sinn, — der Trieb, oder vielmehr die Begehrung, überhaupt und der religiöse Trieb — und die Kraft überhaupt und die religiöse Kraft oder die göttliche Mitthätigkeit. Die religiösen Grundcharaktere sind (nämlich unter der angegebenen Voraussetzung) nichts für sich, sie sind nicht für sich da, sondern sie sind in den moralischen eingeschlossen als wesentliche Bestimmtheiten an denselben, und diese letzteren kommen gar nicht anders vor als so, daß sie jene ersteren als ihre näheren Bestimmtheiten an sich haben, jeder den ihm correspondirenden, und zwar als eine ihn schlechthin, d. h. extensiv und intensiv vollständig, bestimmende Bestimmtheit. Beide sind (immer unter der gedachten Voraussetzung) nur in abstracto vorhanden; es gibt weder abstrakt oder bloß moralische Grundcharaktere, d. h. moralische Grundcharaktere, die nicht religiös bestimmte wären, — noch abstrakt oder bloß religiöse, d. h. religiöse Grundcharaktere, die etwas für sich wären, d. i. die anders als an den moralischen, anders denn als Bestimmtheiten dieser da wären.

---

*) Vgl. Martensen, Christl. Dogmatik, S. 21 f. Auch Hegel, Encyklopädie (S. W., VII., 2,), S. 117 f.

Viertes Hauptstück.

Die inneren Verhältnisse des menschlichen Einzelwesens in ihrer Entwickelung.

§. 180. Als das persönliche Thier beginnt der Mensch, dem Begriff des Thiers zufolge (s. §. 71,), sein Leben als unentwickelt. Er hebt an als ein Geschöpf, das, was es seinem Begriff nach ist, nur erst der Anlage nach ist, noch nicht thatsächlich, sondern erst vermöge seiner eigenen Entwickelung es thatsächlich wird*). So, als reines Naturwesen, ist er schlechthin nicht durch seine eigene Selbstbestimmung. Allein von diesem seinem Anfange aus entwickelt er sich, gleichfalls dem Begriff des Thiers zufolge, mit Nothwendigkeit sofort aus dieser seiner Anlage heraus, — und als persönliches Thier hat er diese seine Entwickelung wesentlich unter der Vermittelung seiner eigenen Selbstbestimmung zu vollziehen, m. E. W. auf moralischem Wege. Auf diesem Wege, vermöge seiner eigenen Selbstbestimmung, hat er sich zu einem seinem Begriff thatsächlich entsprechenden Sein zu entwickeln, und so ist er dann in der Vollendung seiner Entwickelung das, was er ist, schlechthin durch seine Selbstbestimmung, und sein Sein ist auf diesem Punkte ein schlechthin durch sich selbst Bestimmtsein, — aber auch ein schlechthin sich selbst Bestimmen. Und eben damit ist er thatsächlich, was der Begriff des persönlichen Wesens fordert.

*) Fichte, Naturrecht (S. W., III.,), S. 79f.: „Alle Thiere sind vollendet und fertig, der Mensch ist nur angedeutet und entworfen. . . . Jedes Thier ist, was es ist, der Mensch allein ist ursprünglich gar nichts. Was er sein soll, muß er werden, und da er doch ein Wesen für sich sein soll, durch sich selbst werden. Die Natur hat alle ihre Werke vollendet, nur von dem Menschen zog sie die Hand ab, und übergab ihn gerade dadurch an sich selbst. Bildsamkeit, als solche, ist der Charakter der Menschheit.

§. 181. Das menschliche Einzelwesen tritt demnach, weil es ein animalisches Wesen ist, unmittelbar nur als unentwickeltes Thier — aber, wohl zu merken, als unentwickeltes persönliches Thier, — ins Leben, als unentwickeltes Thier mit einem ausdrücklich zur persönlichen Bestimmtheit prädisponirten animalischen, d. i. somatisch-psychischen Naturorganismus, — kurz als unmündiges Kind. Es bringt seine Persönlichkeit nicht sofort als aktuelle mit*), sondern unmittelbar nur als Anlage. Aber als eine Anlage, die sich naturnothwendig in ihm entwickelt, nämlich zusammen mit der Entwickelung, welcher sein materieller Naturorganismus, als ein Lebendiges, naturnothwendig unterliegt. Insbesondere bringt es daher nicht schon unmittelbar wirkliches Verstandesbewußtsein und wirkliche Willensthätigkeit mit auf die Welt, sondern bloß die ausdrückliche Anlage zu ihnen, unmittelbar aber lediglich Empfindung und Trieb. Aus diesen müssen sich Verstand und Wille erst allmälig hervorarbeiten. Seine Persönlichkeit — und das Gleiche gilt selbstverständlich auch von ihren beiden Funktionen, dem Verstandesbewußtsein und der Willensthätigkeit, — kann ja nicht früher vollständig actu in ihm vorhanden sein, bevor nicht ihre kausale Basis in ihrer Vollständigkeit gegeben ist, nämlich sein materieller Naturorganismus, — dieß ist aber erst mit dem vollständigen Ablauf des natürlichen organischen Wachsthums dieses letzteren der Fall, folglich nicht vor dem Zeitpunkt der organischen Reife des Individuums. Also erst die Persönlichkeit des natürlich Erwachsenen ist die wirkliche (die aktuelle, die effektive) menschliche

*) Bruch, Theorie des Bewußtseins, S. 45 f.: „Nachdem das Kind lange Zeit hindurch in der dritten Person von sich gesprochen, fängt es auf einmal an, von sich das Wort Ich zu gebrauchen. Zu gleicher Zeit äußert sich bei ihm ein seltsamer, dem Willen seiner Eltern und Vorgesetzten gewaltsam widerstrebender Eigensinn. Wie jenes Sprechen von sich in der ersten Person darin begründet ist, daß es jetzt zur Anschauung seiner selbst gelangt ist, und sich in seiner untheilbaren und von der Welt wesentlich verschiedenen Einheit als Ich erfaßt hat, so läßt dieser Eigensinn erkennen, daß es zur Ahnung seines Vermögens der Selbstbestimmung gelangt ist. In der es selbst überraschenden Freude über diese neu entdeckte Kraft will es dieselbe überall geltend machen, auch im Widerspruch mit dem Willen der Eltern und Vorgesetzten, zuweilen auf die unvernünftigste Weise, weil eben die Vernunft, welche dazu bestimmt ist, das freie Wollen zu regieren, bei ihm noch nicht zur Entwickelung gelangt ist."

Persönlichkeit; die des Unerwachsenen ist nur eine erst werdende, mithin eine nur approximative und relative menschliche Persönlichkeit. Und ganz auf die gleiche Weise verhält es sich selbstverständlich auch mit der Macht der Selbstbestimmung im Menschen, da diese ja schlechthin durch das Vorhandensein der Persönlichkeit bedingt ist. Auch sie gelangt in ihm nur ganz allmälig aus der bloßen Potentialität zur Aktualität, nämlich eben nach Maßgabe des Vorschreitens seiner materiellen Natur in ihrer natürlichen Entwickelung zu ihrer organischen Reife, und erst mit dem Eintritte dieser letzteren ist sie auf vollständige Weise actu in ihm vorhanden. Der Mensch muß sohin die Geschichte des bloßen Thieres gleichfalls durchgehen, — nur mit dem wesentlichen Unterschiede, daß dieses lediglich sich entwickelt (auf lediglich passive Weise), er aber (weil mit seiner Persönlichkeit zugleich und verhältnißmäßig die Macht der Selbstbestimmung sich in ihm aktualisirt,) zugleich sich selbst entwickelt (auf aktive Weise), und zwar dieß in stätig sich steigerndem Maße.

Anm. Auch das persönliche Thier ist — eben als Thier — ein sich aus sich selbst heraus entwickelndes. Es durchgeht den animalischen Entwickelungsproceß, in welchem Leib und Seele sich gegenseitig bestimmen; aber in diesem Entwickelungsproceß tritt in ihm die Seele je länger desto vollständiger als die persönliche, als die mit Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit ausgerüstete, auf.

§. 182. Von vornherein befindet sich demnach in dem menschlichen Individuum seine Persönlichkeit in entschiedener Abhängigkeit von seiner materiellen Natur. Und nicht allein von dieser, sondern auch von der ihm äußeren. Denn sein Verhältniß zu dieser letzteren, und überhaupt zu seiner gesammten Außenwelt, ist ja wesentlich durch seine eigene animalische (d. h. somatisch-psychische) materielle Natur und die Macht seiner Persönlichkeit über diese vermittelt und folglich auch bedingt. Wenn nun aber so in dem menschlichen Einzelwesen im Beginn seines Lebens die aktuelle Macht seiner Persönlichkeit über die materielle Natur nur erst ein Kleinstes ist: so widerspricht dieser primitive Stand des Verhältnisses direkt dem Begriffe des persönlichen Geschöpfs, und es stellt sich mithin die direkte Umkehrung desselben als unbedingte moralische Forderung.

§. 183. Diese Umkehrung ist aber auch schon in den *materiellen Naturverhältnissen* des Menschen ausdrücklich angelegt, und bei völliger moralischer Normalität vollzieht sie sich in ihm bereits vermöge seiner organischen Entwickelung zur natürlichen (somatischen und psychischen) Reife selbst allmälig, und zwar in stätigem Fortschritt. Die Entwickelung des menschlichen Kindes ist allerdings zunächst die Entwickelung des unentwickelten (persönlichen) Thiers zum entwickelten, die succesive Entfaltung seiner materiellen animalischen Natur in ihrem organischen materiellen *Wachsthum*. Indem sich nun dieselbe in diesem ihrem Wachsthum immer mehr expandirt (sich immer breiter macht), scheint sie damit ihre Macht immer höher zu steigern und die Persönlichkeit immer vollständiger zu okkupiren. Allein in Wahrheit muß doch der Erfolg vielmehr grade der entgegengesetzte sein. Denn indem im Menschen seine materielle Natur solchergestalt sich allmälig aus sich selbst herausentfaltet, muß sie *wegen ihrer Verbindung mit ihrer Persönlichkeit* (wenn gleich einer vorerst nur approximativen und deßhalb relativ unkräftigen Persönlichkeit) es *unter irgend einer bestimmenden Einwirkung dieser* thun, d. h. indem sie sich immer vollständiger expandirt, muß sie sich immer durchgreifender von der Persönlichkeit sich zueignen lassen*), so nämlich, daß sie immer reicher und vollständiger zum Sinn und zur Kraft ausgestaltet wird**). Und zwar geschieht dieß in fort und fort steigender Progression. Denn indem so vermöge der sich immer tiefer durchführenden Organisation der kausalen Basis der Persönlichkeit diese letztere sich immer mehr in sich selbst aktualisirt und der Angemessenheit zu ihrem Begriff annähert, wird ihre bestimmende Einwirkung auf ihre sich wachsthümlich immer mehr ausbreitende materielle Natur mit der Länge der Zeit eine immer wirksamere, und hat sie folglich eine je länger desto höher gesteigerte Organisation derselben zur Folge. Grade vermöge des Naturprocesses ihres organischen Wachsthums

---

*) *Novalis* Schriften, III., S. 310: „Häufige Seelenbewegungen — Uebungen u. s. w. vermehren den Zusammenhang von Körper und Seele und machen beide sensibler gegen einander."

**) Vgl. *Fichte*, Beitr. zur Berichtigung der Urtheile ü. die franz. Revol. (S. W., VI.), S. 88.

wird also im Menschen seine materielle Natur je länger desto mehr ein immer vollkommneres *Organ* (Werkzeug) seiner Persönlichkeit, und entläßt sie mithin diese immer vollständiger aus der Abhängigkeit von ihr. Nun wird zwar freilich auf der andern Seite im Verlauf dieses Processes mit der zunehmenden Expansion der materiellen Natur auch wieder die Persönlichkeit immer durchgreifender durch diese letztere bestimmt; allein sie wird dieß ja je länger desto mehr durch sie *als eine ihr* (der Persönlichkeit) *selbst immer vollständiger zugeeignete*, *als ein immer vollständiger für sie* (die Persönlichkeit) *selbst auf eigenthümliche Weise geeignetes Organ*, m. a. W. als ein immer vollendeteres System von Sinnen und Kräften. Die Persönlichkeit wird also in jenem Proceß zwar allerdings je länger desto durchgreifender von ihrer materiellen Natur bestimmt; aber von ihr je länger desto mehr als von einer solchen, die immer vollständiger in ihren eigenen (der Persönlichkeit) Dienst (in ihre eigene Funktion) getreten, von ihr beherrscht und zum Werkzeug und zur Waffe gegen sich (die materielle Natur) selbst zugerichtet ist, — mithin auf eine ihrem (dem der Persönlichkeit) eigenen Begriff je länger desto mehr specifisch entsprechende Weise. Auch von dieser Seite her ist demnach der natürliche Entwickelungsproceß des menschlichen Individuums schon an sich selbst eine stätige Förderung der Entwickelung seiner Persönlichkeit und eine stätige Steigerung der Macht derselben. Seinen Abschluß erhält dieser natürliche animalische Entwickelungsproceß des menschlichen Individuums durch den Eintritt seiner *natürlichen* (somatisch-psychischen) *Reife* (nach der gewöhnlich gangbaren Ausdrucksweise: seiner „organischen Reife“). Mit dieser ist in seiner materiellen Natur die *Organisation vollständig durchgeführt*. Da nun eben *hierauf* seine *persönliche* Bestimmtheit *kausaliter* beruht: so kommt es in ihm mit seiner natürlichen Reife unmittelbar zugleich auch zur *vollständigen* Aktualität der Persönlichkeit. Mit dieser ist dann aber in ihm das *Gleichgewicht* erreicht zwischen der Macht der Persönlichkeit und der der materiellen Natur, durch welches die *Möglichkeit*, daß jene diese *schlechthin* bestimme, und somit die *Lösbarkeit* der moralischen Aufgabe, *bedingt ist*, — kurz, es ist damit die *wirkliche* Macht der Selbstbestimmung ge-

gehen, — und kraft dieser kann und soll nunmehr (eben von diesem Punkte der natürlichen Reife an) in dem menschlichen Individuum jenes bloße Gleichgewicht zwischen den beiden heterogenen Elementen seines Seins nach und nach in das, je länger desto nachdrücklichere, Uebergewicht seiner Persönlichkeit über seine materielle Natur umschlagen. Mit dieser Umstellung des von vornherein verkehrten Verhältnisses der Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens zu seiner eigenen materiellen (animalischen) Natur ist aber unmittelbar zugleich auch das Verhältniß desselben zu der ihm äußeren materiellen Natur in der durch den Begriff geforderten Weise umgestellt. Indem der Mensch seiner eigenen materiellen Natur mächtig geworden, ist er damit auch der ihm äußeren materiellen Natur mächtig. Denn indem sein eigener materieller Naturorganismus vollständig Organ seiner Persönlichkeit wird, so erhält ja diese an ihm das Werkzeug, um auf die äußere materielle Natur zu wirken, und kann sich so dieselbe allmälig vollständig zueignen, soweit sie nämlich in den Bereich seiner individuellen Daseinssphäre fällt.

Anm. 1. Die natürliche Reife ist hier immer von beiden gemeint, der somatischen und der psychischen. Bei schlechthin normaler Entwickelung koincidiren beide schlechthin.

Anm. 2. In dem hier aufgezeigten Processe liegt der Grund von der mannichfachen Abgestuftheit der Grundcharaktere des menschlichen Geschöpfs, seiner Empfindungen, Sinne, Triebe und Kräfte (§. 171, Anm. 2.), sowie von dem nur allmäligen Hervortreten der höheren Stufen derselben. Es ist Erfahrungsthatsache, daß die höheren Empfindungen und Triebe, vollends die höheren Seelensinne und Seelenkräfte erst mit der Entwickelung des materiellen Naturorganismus zur Pubertät hervortreten*). Ebenso, daß in dem Individuum der Naturorganismus, ceteris paribus, in demselben Maße vollständiger Sinn und Kraft wird, in welchem während des Verlaufs seiner wachsthümlichen Entfaltung seine Persönlichkeit als solche entfaltet ist. Größere Mannichfaltigkeit, Kräftigkeit und Feinheit der höheren Empfindungen, Sinne, Triebe und Kräfte bei den Gebildeteren im Vergleich mit den Ungebildeteren. Stete Entstehung neuer menschlicher Empfindungen, Sinne, Triebe und Kräfte im Zusammen-

*) Vgl. die schönen Bemerkungen bei Marheineke, Theol. Moral, S. 363.

hange mit der fortschreitenden Entwickelung unsers Geschlechts. Hier findet auch die konstante Erfahrung ihre Erklärung, daß nach dem Abschluß der sinnlich-organischen Entwickelung des Individuums, auch bei nachträglich hinzutretender höherer Entwickelung seiner Persönlichkeit, gewisse fehlende höhere Sinne und Kräfte sich schlechterdings nicht mehr erwerben lassen, aller Bemühung ungeachtet, und zwar grade diejenigen, welche entschieden durch eigenthümliche sinnliche Organe mitbedingt sind, wie Gedächtniß und Phantasie. Aus dem Gedächtniß namentlich läßt sich, wenn es kümmerlich angelegt ist, nur in der Kindheit und der ersten Jugend etwas Tüchtiges machen durch Bildung. Vgl. auch oben §. 106, Anm. 3.

Anm. 3. In der hier in Rede stehenden Beziehung ist es von großer Bedeutung, daß der Mensch, im Vergleich mit allen übrigen animalischen Geschöpfen, eine so lange Kindheit durchlebt*).

§. 184. Daß so in dem menschlichen Einzelwesen die anfängliche unbedingte Uebermacht seiner materiellen animalischen Natur über seine Persönlichkeit vermöge seiner natürlichen Entwickelung selbst allmälig aufgehoben wird, in der Art, daß mit seiner vollen natürlichen Reife die wirkliche Macht der Selbstbestimmung vollständig durchbricht: dieß ist aber wesentlich moralisch bedingt. Nicht durch einen reinen Naturprozeß ist dieser Erfolg zu erreichen, sondern nur durch einen Proceß, der zugleich ein moralischer, ein Proceß eigener Selbstbestimmung des sich natürlich entwickelnden menschlichen Einzelwesens ist. Denn das sich Entwickeln des Menschen ist als das sich Entwickeln des persönlichen Geschöpfs wesentlich ein sich selbst Entwickeln desselben. So ist also jenes Resultat schlechterdings bedingt durch die Normalität des moralischen Verhaltens des Individuums unter dem Verlauf jener seiner natürlichen Entwickelung. Näher will dieß aber sagen: dadurch, daß seine Persönlichkeit, die während dieses Entwickelungsstadiums selbst noch eine relativ unwirkliche, und folglich unvermögend ist, ihre materielle animalische Natur, die als solche eine sinnlich-selbstsüchtige ist, schlechthin zu bestimmen, vielmehr selbst noch relativ unter einer wirklichen ma-

*) Lotze, Mikrokosmus, II., S. 274: „Mit Recht ist längst hervorgehoben worden, welche begünstigende Bedingung besseren Erfolges in der langen unbehülflichen Kindheit des Menschen liegt.“ Vgl. S. 273—275.

teriellen Naturnothwendigkeit steht, und daher unvermeidlich bestimmende Einwirkungen von ihrer materiellen animalischen Natur erleidet, — wo dieß geschieht, immer nur einfach durch sie bestimmt werde, nie aber, soweit sie bereits actu da, also schon die verstandesbewußte und willensthätige ist, sich durch dieselbe bestimmen lasse, indem sie nämlich mit ihrer Macht der Selbstbestimmung, so weit sie jeweils bereits aktuell ist, dem sie Bestimmen derselben selbst beiträte, — m. a. W. dadurch, daß das Bestimmtwerden seiner Persönlichkeit durch seine materielle animalische Natur allezeit nur ein materiell naturnothwendiges sei, ein bewußt- und willenloses, nie ein moralisch gesetztes, d. h. nie ein wirkliches Eingehen auf ihren Impuls durch einen Akt der (wenn gleich nur erst annäherungsweisen) Selbstbestimmung, — worin dann eben die kindliche Unschuld besteht. Denn durch ein solches Zustimmen zu dem Impulse ihrer materiellen animalischen Natur und ein solches Eingehen auf denselben würde ja die Persönlichkeit selbst auf die Seite jener hinübertreten und die Uebermacht derselben über sich noch höher steigern*). Die angegebene Bedingung setzt nun aber in der Persönlichkeit des noch unerwachsenen menschlichen Einzelwesens, die doch ausdrücklich als eine noch relativ unwirkliche angenommen wird, voraus das Vorhandensein eines wirklichen, d. h. eines klaren und deutlichen Bewußtseins einerseits um den Antrieb der materiellen animalischen Natur als diesen and andererseits um diesen letzteren**) als einen sinnlich-selbstsüchtigen und damit der Persönlichkeit zuwiderlaufenden, kurz als einen moralisch abnormen, und damit zugleich um die moralische Forderung, demselben — und zwar ihm, wie er eben in dem einzelnen konkreten Falle hervortritt, — keine Folge zu geben, m. E. W. das vollkommen klare und deutliche Bewußtsein um das moralisch Abnorme (das Böse) als solches. Denn ohne dieses Bewußtsein würde das natürlich unreife Individuum sich unvermeidlich durch Unwissenheit und Irrthum, die in

---

*) Mit einem derartigen Akt hätte ja das Individuum in irgend einem Maße abnormen, d. h. bösen Geist, wiewohl freilich auch nur annäherungsweisen (denn s. unten), in sich erzeugt, und folglich seine Person moralisch verdorben.

**) Nämlich den Antrieb der materiellen animalischen Natur.

seinem Begriff selbst mitliegen und daher seinerseits völlig unverschuldete wären, in die moralische Abnormität oder das Böse, in aller Unbefangenheit, hineinverstricken*). Ein solches Bewußtsein ist nun aber natürlich wieder nicht möglich ohne die *volle Aktualität* (Wirklichkeit) oder Reife des Verstandesbewußtseins *überhaupt* und weiterhin der gesammten Persönlichkeit selbst. Diese *volle Aktualität* und Reife der Persönlichkeit findet ja aber in dem vorliegenden Falle eben *nicht* statt der ausdrücklichen Voraussetzung zufolge. Denn der Begriff des noch nicht zu seiner natürlichen Reife gediehenen menschlichen Einzelwesens involvirt bestimmt, daß seine Persönlichkeit eine *noch relativ unwirkliche* ist**). Demnach ist es unmöglich, daß das natürlich unreife menschliche Individuum sich *für sich allein und sich selbst allein überlassen in moralisch normaler Weise* zu seiner natürlichen Reife entwickle, und so die volle und normale Reife der Persönlichkeit und mit ihr die vollständige Aktualität der Macht der Selbstbestimmung in sich zustande bringe. Vielmehr ist, daß es dieß erreiche, nur in dem einzigen Falle denkbar, *wenn seine Entwickelung zu seiner natürlichen Reife unter der Potenz einer bereits natürlich reifen* — und zwar einer in *normaler* Weise gereiften — *fremden menschlichen Persönlichkeit vonstatten gehn würde*, nämlich *in der vollständigen Dependenz von einer solchen*, so daß es in seiner Entwickelung durchweg unter *ihrem* bestimmenden Einfluß sich selbst bestimmte***), m. E. W. nur in dem Fall und nur vermöge der *Erziehung*, und zwar der *normalen* Erziehung, des unerwachsenen Individuums. Nur die Erziehung, und zwar die so verstandene Erziehung, kann das noch unreife menschliche Individuum vor der *unfreiwilligen* Verstrickung in die Sünde *aus Unwissenheit* in Beziehung auf Gut und Böse bewahren. Allein die *Möglichkeit* einer solchen Erziehung,

*) Geß, Die Lehre von der Person Christi, S. 219: „Die Verschuldungen beginnen in der Zeit des Helldunkels der Seele."

**) Vgl. die Bemerkungen *Fichtes* über eine ganz ähnliche Antinomie, die sich, wiewohl von anderen Prämissen aus, auch ihm stellt, jedoch ohne die Denkbarkeit ihrer Auflösung: Sittenlehre (S. W., IV.), S. 201. 204 f. Auch Geß, a. a. O., S. 219 f.

***) Vgl. *Schleiermacher*, Erziehungslehre, S. 765 f.

nämlich einer wirksamen, ist selbst wieder objektiv bedingt durch eine unumgängliche Voraussetzung. Es kommt nämlich auf die wirkliche, d. i. die willige, nicht lediglich zwangsweise und somit bloß äußerliche, darum aber moralisch bedeutungslose, Unterordnung der natürlich unreifen Persönlichkeit unter die natürlich reife an, namentlich darauf, daß die erstere die Belehrung der letzteren über das Gute und das Böse auf ihre Auktorität hin gläubig annehme. Soll nun aber eine solche wirkliche Folgeleistung stattfinden, so kann sie nicht lediglich vermöge eines persönlichen oder moralischen Akts des noch unerwachsenen Individuums erfolgen, weil ja in diesem die Macht der Selbstbestimmung (Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit) noch gar nicht vollständig vorhanden ist. Daß es in der That zu ihr komme, das ist vielmehr nur in dem Falle denkbar, wenn zugleich eine materielle Naturnothwendigkeit zu ihr mitwirken würde, also wenn sie schon materiell physisch (sinnlich) angelegt wäre in dem natürlich unreifen Einzelwesen, — m. a. W. nur unter der Voraussetzung einer natürlich gegebenen (einer angeborenen) Abhängigkeit des natürlich unreifen Individuums von dem natürlich reifen, — aber, wohl zu merken, einer nicht lediglich materiell physischen, sondern wesentlich zugleich persönlichen oder moralischen. Eine solche (materiell) natürlich angelegte moralische Dependenz von der reifen Persönlichkeit Anderer bringen nun aber in der That, von den Protoplasten abgesehen*), alle menschlichen Einzelwesen mit auf die Welt vermöge ihres materiellen Naturzusammenhangs mit ihren Erzeugern in der in diesem begründeten natürlichen kindlichen Pietät**). Kraft dieser kindlichen Pietät — in welcher ein natürlicher Zug der Liebe und der Zuneigung und ein natürlicher Zug der Scheu und des Gehorsams sich durchdringen, — steht die natürlich unreife Persönlichkeit des Kindes von Hause aus zu der natürlich reifen Persönlichkeit seiner Eltern auf eine ganz eigenthümliche Weise

*) Wie es mit diesen bewandt ist, s. unten.

**) Vgl. Schleiermacher, System der Sittenlehre, S. 266 f. Strümpell' Vorschule der Ethik, S. 222—227. S. auch die schönen Bemerkungen Hirschers, Christl. Moral (2. A.), I., S. 277—280. Trendelenburg, Naturrecht, S. 259 ff.

— die einerseits eine materiell (sinnlich) naturnothwendige ist, andrerseits aber, sofern sie wesentlich mit aus der von Anbeginn an fort und fort erfahrenen hingebenden Liebe und zugleich moralischen (geistigen) Ueberlegenheit der Eltern entspringt, nicht minder auch eine persönliche oder moralische ist, — im Verhältnisse der Dependenz, und zwar einer willigen Dependenz*). Die kindliche Pietät ist deshalb die natürliche menschliche Grundtugend, und einzig und allein auf ihr beruht die Möglichkeit der (erfolgreichen) Erziehung. Daher kann diese in ihrem vollen Sinne auch nur innerhalb der (eigenen) Familie und auf der Basis des Familienlebens statthaben**), — so zwar, daß dieß von ihr, je früher das Stadium ist, in welchem sie steht, desto entschiedener gilt. Da die beiden präliminären moralischen Forderungen und Aufgaben an und für das menschliche Einzelwesen (weil durch ihre Erfüllung und Lösung alle andere Arbeit für die Realisirung des moralischen Zwecks vorangängig bedingt ist,) die Liebe und die Bildung sind: so ist die Erziehung namentlich Erziehung zur Liebe und zur Gebildetheit. Als Erziehung zur Liebe hat sie zur Voraussetzung ihrer Möglichkeit, daß sie in einer moralischen Gemeinschaft stattfinde, als Erziehung zur Gebildetheit, daß sie sich auf einen moralischen Gemeingeist stützen könne, der (s. oben §. 140) mit jener allezeit mitgegeben, aber auch nur in ihr vorhanden ist.

Anm. 1. Im §. tritt mit dem wirklichen Begriff der Erziehung zugleich ihre immense Bedeutung***), die freilich aus der Erfahrung wohlbekannt genug ist, in das volle Licht. Ohne die Erziehung läßt der noch natürlich unreife Mensch sich, d. i. seine materielle animalische Natur,

*) Vgl. Schleiermacher, Erziehungslehre, S. 767. 771.

**) Vgl. Hegel, Philos. des Rechts, (S. W., VIII.), S. 237. 238.

***) Verkannt worden ist die unermeßliche, alles bedingende Bedeutung der Erziehung für die Moralität nicht leicht. Kant, Ueber Pädagogik (S. W., X.,), S. 386, sagt: „Hinter der Edukation steckt das große Geheimniß der Vollkommenheit der menschlichen Natur." Vgl. Hegel, Philos. d. Rechts (S. W., VIII.,), S. 218: „Die Pädagogik ist die Kunst, die Menschen sittlich zu machen: sie betrachtet den Menschen als natürlich, und zeigt den Weg, ihn wieder zu gebähren, seine erste Natur zu einer zweiten geistigen umzuwandeln, so daß dieses Geistige in ihm zur Gewohnheit wird. In ihr verschwindet der Gegensatz des natürlichen und subjektiven Willens, der Kampf des Subjekts ist gebrochen, und insofern gehört zum Sittlichen die Gewohnheit."

gehen, und sinkt eben damit zum (bloßen) Thiere hinab. Aber auch *allein* der Mensch kann *erzogen werden**) *und erziehen*.

Anm. 2. Die *Unmündigkeit* des Kindes liegt schon unmittelbar in seinem Begriff (*infans*). Die kindliche *Unschuld* (selbstverständlich immer nur eine relative,) wird auch in der Wirklichkeit, ganz wie es sich im §. stellt, nicht anders gefunden als zusammen mit der kindlichen Pietät und besonders mit dem kindlichen Gehorsam, — aber auch nur da, wo es eine Erziehung gibt.

Anm. 3. Die zu fordernde Dependenz der unreifen Persönlichkeit von der reifen läßt sich weder in *bloß* materiell (sinnlich) natürlicher Weise bewirken (denn es handelt sich um eine *persönliche*, um eine *moralische* Dependenz,) noch in *bloß* moralischer Weise (denn die *unmündige* Persönlichkeit ist als eine *nur annäherungsweise* aktuelle zu einem Akt *vollständiger* Selbstbestimmung unfähig,), sondern nur durch die *Verbindung* beider Weisen, — aber (da diese an sich sich gegenseitig ausschließen,) eine *solche* Verbindung, die eine wirkliche Durchdringung ist. Die kindliche Pietät beruht nun, vermöge des im §. angegebenen Umstands, in der That auf einer solchen Durchdringung eines materiellen Naturzugs und eines moralischen Impulses.

Anm. 4. Auch laut aller Erfahrung ist die Erziehung nicht anders als inmitten einer moralischen Gemeinschaft und nicht ohne einen ihr zur Seite stehenden Gemeingeist möglich.

§. 185. Mit seiner natürlichen Reife ist in dem menschlichen Einzelwesen die *wirkliche* (die aktuelle) Persönlichkeit *vollständig* gegeben. Von diesem Zeitpunkt an ist dasselbe mithin wirklich, weil vollständig, *Person*, und bestimmt sich wirklich, weil vollständig, *selbst*, d. h. es ist *mündig*. Erst von hier an beginnt sein im *vollen* Sinne des Worts *menschliches* Leben.

§. 186. Indem mit dem Eintritt seiner natürlichen Reife in dem menschlichen Einzelwesen *Verstandes*bewußtsein und *Willens*thätigkeit als wirkliche vorhanden sind, finden sie sich einander gegen-

*) *Kant*, Ueber Pädagogik (S. W., X.,), S. 383: „Der Mensch ist das einzige Geschöpf, das erzogen werden muß. . . . . Die Thiere gebrauchen ihre Kräfte, sobald sie nur welche haben, regelmäßig, d. h. in der Art, daß sie ihnen selbst nicht schädlich werden." u. s. w. *Daub*, Prolegom. zur theol. Moral, S. 360: „*Erzogen* werden kann allein der Mensch, *gezogen* und dressirt nur wird das Thier."

über in einem Verhältniß. Dieses Verhältniß ist dem Begriff ihrer Genesis zufolge das einer theilweisen oder relativen Einheit. Sie sind einander keineswegs mehr völlig fremd, aber sie sind gleichwohl auch noch nicht in vollständiger Zusammenstimmung in einander. Ein Anfang zu einer wirklichen inneren Einheit beider ist allerdings bereits gemacht. Denn in demselben Verhältnisse, in welchem in dem menschlichen Individuum im Laufe des seiner natürlichen Reife vorangehenden Entwickelungsstadiums Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit immer mehr zur Aktualität gelangen, treten sie nothwendig auch in ein Verhältniß zu einander, und vollziehen dieses in der Art, daß sie sich gegenseitig auf einander beziehen und einander bestimmen, hierdurch aber sich mit einander vermitteln und gegenseitig sich aufnehmen und in einander eingehen zu innerer Einheit. Allein es liegt im Begriffe der Sache selbst, daß dieses Werk so lange nicht vollständig zum Ziele gelangen kann und bei einer bloßen Annäherung stehn bleiben muß, als die beiden Faktoren sich selbst noch im Stande bloß relativer Aktualität befinden, und folglich auch eine vollkräftige Selbstbestimmung noch unmöglich ist für das Individuum, — was ja bis zum Abschluß der natürlichen Reife eben der Fall ist. Vollständig kann ihnen ihre Arbeit hieran erst, sobald sie beide vollständig actu da sind, gelingen. Diese Bedingung ist nun eben mit dem gedachten Zeitpunkte gegeben, und so stellt sich mithin in ihm dem menschlichen Einzelwesen sofort die Aufgabe, das angefangene Werk vollends zur Vollendung hinauszuführen, — also dadurch, daß es, nachdem es jetzt einer wirklich vollkräftigen Selbstbestimmung fähig geworden ist, kraft dieser in sich fort und fort Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit sich gegenseitig bestimmen läßt, beide mit einander zu schlechthiniger Einheit vermitteln, und damit in sich (in seinem Sein) schließlich die absolute Centralität und Einheit vollziehe, welche durch seinen Begriff als persönliches Wesen unerbittlich gefordert wird. Ebendamit kommt dann auch in ihm seine Persönlichkeit erst zum wirklichen Abschluß ihrer Entwickelung, weil zu ihrer absoluten Vollendung in sich selbst; und erst hiermit ist also in ihm das persönliche Geschöpf wirklich fertig. Dabei ist es selbstverständlich, daß, was hier vom Verstandesbewußtsein und der

Willensthätigkeit überhaupt gesagt wurde, gleicherweise auch von den Grundformen beider gilt, unter denen sie in concreto auftreten, also von der Empfindung und dem Sinne einerseits und dem Triebe und der Kraft andrerseits.

Anm. 1. Die hier besprochene Aufgabe kann nicht etwa vermöge eines materiellen Naturprocesses gelöst werden. Denn Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit sind ja Bewußtsein und Thätigkeit grade nur dadurch, daß sie über jede sie an und für sich bestimmende Einwirkung der materiellen Natur hinausgerückt sind. Sie ist folglich nur vermöge eines moralischen Processes lösbar. Eine wirklich schlechthinige ist die Einheit des Verstandesbewußtseins und der Willensthätigkeit nur als eine durch die menschliche Persönlichkeit selbst, d. h. als eine moralisch gesetzte. Die Persönlichkeit kann daher nicht ruhen im Individuum, bevor sie nicht die noch zurückgebliebene Inkongruenz mit ihrem Begriff vollends überwunden, und die durch diesen absolut geforderte absolute innere Einheit in der individuellen Person thatsächlich vollzogen hat. Eben zu diesem Ende koncentrirt sie sich unablässig in sich, und nur dazu geht sie momentan aus sich selbst heraus, um sich, gleichsam ausholend, mit verstärkter Energie in sich selbst zurückwerfen und zusammennehmen zu können.

Anm. 2. Wie Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit nach eingetretener natürlicher Reife sich in uns verhalten, darüber läßt uns unsre Erfahrung nicht in Zweifel. Bei dieser muß nun allerdings die Abnormität unsrer thatsächlichen moralischen Entwickelung wesentlich mit in Rechnung gebracht werden; allein auch wenn die in dieser liegende Ursache des Dissensus zwischen Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit wegfiele, würde in der zunächst auf das Mündiggewordensein folgenden Lebensperiode des Individuums immer noch gar viel fehlen an dem vollständigen Ineinanderssein von Verstandesbewußtsein nnd Willensthätigkeit in ihm. Sie würden einander freilich niemals widersprechen, aber einander unmittelbar erreichen zu schlechthinigem Zusammenwirken, das könnten sie doch auch noch nicht durchweg, sondern sie müßten es erst allmälig lernen. In unsrer jetzigen Erfahrung finden wir auf der in Rede stehenden Stufe Verstand und Willen zwar beide im Menschen vorhanden und miteinander verknüpft, aber es fehlt noch viel daran, daß sie in ihm schon durchgängig in einander wären und schlechthin mit einander, sich gegenseitig unterstützend, fungirten. Vielmehr laufen sie in ihm

vielfach bloß neben einander her als innerlich einander fremd, und bleiben vielfach hinter einander zurück, ja oft sind sie in ihm, aller nachbarschaftlichen Nähe ungeachtet, gradezu wider einander.

§. 187. Unter diesem Processe des gegenseitigen sich Bestimmens des Verstandesbewußtseins und der Willensthätigkeit durchlaufen beide je zwei besondere Momente, die sich gegen einander ausdrücklich abheben. Das Nächste ist nämlich dabei beide Male, daß der bestimmtwerdende Faktor den ihn bestimmenden auf sich wirken läßt und so in sich aufnimmt, m. E. W. daß er sich gegen ihn receptiv verhält. In diesem ersten Moment erscheint er daher nicht als er selbst, sondern unter der Potenz des ihn bestimmenden Faktors. Allein dieses sich bestimmen Lassen des bestimmtwerdenden Faktors ist seinem Begriff zufolge kein aufgehoben Werden desselben, sondern in seinem bestimmt Werden durch den anderen Faktor erhält er sich selbst gegen diesen, dadurch nämlich, daß er seinerseits denselben sich aneignet (assimilirt). Somit kehrt er aus demselben, aber bereichert durch die von ihm empfangene Einwirkung, wieder zu sich selbst zurück, oder stellt sich wieder als er selbst her. Und dieß ist das zweite Moment.

§. 188. A) Auf der einen Seite wird sonach das Verstandesbewußtsein durch die Willensthätigkeit bestimmt. Damit wird es willensthätiges Verstandesbewußtsein. Hierbei ist nun das erste Moment dieses, daß das Verstandesbewußtsein unter die Potenz der Willensthätigkeit tritt. Dieß heißt: das Verstandesbewußtsein wird durch die Willensthätigkeit bethätigt. Es läßt sich also aus seiner Ruhe und Unthätigkeit aufwecken und in Thätigkeit versetzen. Nämlich in die ihm eigene Thätigkeit, in seine (ihm eigenthümliche) Funktion, d. i. in die logische, in das Denken. Das Objekt dieser seiner Thätigkeit ist aber selbstverständlich sein jedesmal gegebener Inhalt, m. a. W. sein jedesmaliger Gedanke. Diesen also stellt es aus sich heraus und macht ihn zum Gegenstande seiner Funktion, d. h. seines Denkens. Das heißt nun: es richtet seine logische Thätigkeit auf ihn, es behandelt ihn dialektisch, es reflektirt auf ihn. Näher ist dann aber diese eben beschriebene logische Funktion das Urtheilen. So ist also die Funktion des Verstandesbewußtseins in seinem Bestimmtwerden durch die Willensthätigkeit

nach dem *ersten* Moment dieses Hergangs das *Urtheilen*. Allein eben indem das Verstandesbewußtsein unter der Potenz der es bethätigenden Willensthätigkeit solchergestalt den Gedanken, der seinen Inhalt ausmacht, aus sich herausgestellt, in den logischen Fluß versetzt, spiegelt es denselben zugleich wieder in sich selbst zurück, eben mittelst dieses Urtheilens selbst, nämlich in der Form des Schließens, (welches nur ein Urtheilen höherer Potenz ist,) m. a. W. es faßt ihn von Neuem, aber nunmehr in *neuer* Bestimmtheit, in sich, d. i. in das Bewußtsein, unmittelbar einheitlich zusammen, kurz es *begreift* ihn. Damit hat es sich aber aus seinem Bestimmtwerden durch die Willensthätigkeit oder aus seiner Bewegung selbst wieder hergestellt zu seiner Ruhe in sich selbst. So ist demnach die Funktion des Verstandesbewußtseins in seinem Bestimmtwerden durch die Willensthätigkeit nach dem *zweiten* Moment dieses Hergangs das *Begreifen*. B) Auf der *anderen* Seite wird die Willensthätigkeit durch das Verstandesbewußtsein bestimmt. Damit wird sie *verstandesbewußte* (*verständig* bewußte) Willensthätigkeit. Hierbei ist nun das *erste* Moment dieses, daß die Willensthätigkeit unter die Potenz des Verstandesbewußtseins tritt. Dieß heißt: die Willensthätigkeit wird durch das Verstandesbewußtsein *intelligent* (bewußtvoll) *gemacht*, erleuchtet. Die Willensthätigkeit nimmt also das Verstandesbewußtsein in sich auf; sie läßt sich von ihm zur Ruhe bringen und gestattet ihm, daß es in ihr *sein* eigenthümliches Werk, das Denken, vollziehe, ihrerseits demselben Gehör gebend. Sie gibt ihr Objekt (das von ihr Gewollte) dem Denken des Verstandesbewußtseins zum Objekt dar, und läßt sich dasselbe zu einem *Gedachten* machen, m. a. W, *sie läßt sich den Gedanken ihres Objekts bewußt machen* und macht ihn, diesen *Gedanken*, zu ihrem Objekt. So ist sie nun die auf einen *Gedanken*, auf ein *Gedachtes* gerichtete Willensthätigkeit, das (thatkräftige) Wollen eines Gedachten, d. h. eines *Zwecks*, (denn der Zweck ist ja = der Gedanke, der Begriff *als gewollter*,) *zwecksetzende, teleologische* Willensthätigkeit. *Diese* Willensfunktion ist aber näher der *Entschluß*. Und so ist denn die Funktion der Willensthätigkeit in ihrem Bestimmtwerden durch das Verstandesbewußtsein nach dem *ersten* Moment dieses Hergangs das *sich Entschließen*. Allein

eben indem die Willensthätigkeit unter der Potenz des Verstandesbewußtseins sich entschließt, wirft sie damit zugleich den Druck wieder ab, den sie sich von dem Verstandesbewußtsein hat anthun lassen, indem es sie als Thätigkeit anhielt, und stellt sich aus der ihr angethanen Ruhe wieder zu dem her, was sie an sich ist, zur Thätigkeit, oder setzt sich wieder in den Fluß — in der That, in welche der Entschluß, der ja eben Entschluß zur That ist, unmittelbar umschlägt. Nach dem zweiten Moment bei dem Hergang des Bestimmtwerdens der Willensthätigkeit durch das Verstandesbewußtsein ist demnach die Funktion der ersteren das Thun*). Auf beiden Seiten des hier beschriebenen Processes können die beiden Momente, das erste und das zweite, nie das eine schlechthin ohne das andere vorkommen, weil dieß eine absolute Unkräftigkeit des bestimmtwerdenden Faktors entweder dazu, sich bestimmen zu lassen, oder dazu, in seinem sich bestimmen Lassen sich selbst zu behaupten, (welches beides der Sache nach untrennbar ist,) voraussetzen würde, d. h. einen absoluten Defekt desselben, — in welchem Falle dann der ganze Proceß überhaupt unmöglich wäre, und es mithin zu gar keinem von beiden Momenten kommen könnte. Auch davon ganz abgesehn, daß das zweite Moment selbstverständlich nur unter der Voraussetzung des ersten, nämlich eben als die Folge desselben, gegeben sein kann. Die Vollkommenheit des Verhältnisses aber besteht darin, daß beide zusammengehörige Momente schlechthin zusammengegeben sind, einerseits das Urtheil und der Begriff und andrerseits der Entschluß und die That.

Anm. 1. Grade in dem absoluten Ineinandersein von Urtheil und Begriff besteht ja anerkanntermaßen die logische Vollkommenheit beider, der Urtheile und der Begriffe.

Anm. 2. Der Begriff ist innerhalb des Gebiets der (Verstandes-)Vorstellungen ganz dasselbe, was innerhalb des Gebiets der (Sinnen-)Wahrnehmungen die Anschauung (das Wort in der gangbarsten Bedeutung genommen, nicht in der unsrigen, s. §. 248.) ist. Beide sind die vollständige unmittelbare Zusammenfassung der vielen

---

*) Das, was Braniß (Metaphysik, S. 93 f.,) das „Vollbringen" nennt.

einzelnen Merkmale des Objekts in die Einheit im Verstandesbewußtsein, das eine Mal mit dem äußeren oder somatischen Sinne, das andere Mal mit den inneren oder psychischen.

§. 189. Dem eben Erörterten zufolge vollzieht sich das sich gegenseitig Bestimmen von Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit mittelst eines gegenseitigen in einander Uebergehens ihrer Funktionen.

§. 190. Die reine Normalität des moralischen Processes vorausgesetzt, entwickeln sich im Individuum beide, das Verstandesbewußtsein und die Willensthätigkeit stätig und folglich auch beide gleichmäßig. Sie gehen mithin auch stätig immer vollständiger gegenseitig in einander ein in ihrem sich gegenseitig Bestimmen. Bis zur Vollendung seiner moralischen Entwickelung sind jedoch in ihm beide immer nur relativ in einander und folglich auch immer noch relativ außer einander, wiewohl in stätig abnehmendem Maße. Dieß gilt gleicherweise von dem einzelnen moralischen Momente (§. 98.) Von dem Beginn der moralischen Entwickelung des Individuums an sind in jedem moralischen Moment Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit irgendwie in einander, aber bis zu ihrem Vollendungspunkte hin überwiegt in jedem einzelnen moralischen Momente entweder die Funktion des Verstandesbewußtseins oder die der Willensthätigkeit, und jeder solche Moment ist daher a potiori ausdrücklich als ein Moment entweder des Verstandesbewußtseins oder der Willensthätigkeit bestimmt.

§. 191. Das eben von dem Verhältniß zwischen dem Verstandesbewußtsein und der Willensthätigkeit überhaupt Nachgewiesene gilt gleichmäßig auch von den besonderen Grundformen beider, unter denen sie in concreto allein vorkommen; von dem Verhältniß einmal zwischen der Empfindung und dem Trieb und das anderemal zwischen dem Sinne und der Kraft. Vom Beginn der moralischen Entwickelung an gehen Empfindung und Trieb, indem sie immer nur mit einander gegeben sind, je länger desto vollständiger in einander ein, und ebenso Sinn und Kraft. Es geschieht dieß aber (nach §. 189) vermöge des sich fort und fort wiederholenden gegenseitigen in einander Uebergehens ihrer Funktionen. Der Uebergang der Empfindung in den Trieb ist der Affekt im weiteren Sinne

des Worts*), — der Uebergang des Triebes in die Empfindung ist das **Verlangen** (unter seiner negativen Form der **Schauder**, das Grauen,), — der Uebergang des Sinnes in die Kraft (der Sinnesfunktion in die Kraftfunktion, die Wirksamkeit des Sinnes als Kraft,) ist die **Anstrengung** — und der Uebergang der Kraft in den Sinn (der Kraftfunktion in die Sinnesfunktion die Wirksamkeit der Kraft als Sinn,) ist die **Aufmerksamkeit**.

Anm. 1. Auch die **somatischen** (sinnlichen) Organe der Empfindung und des Sinnes einerseits und des Triebes und der Kraft andrerseits sind je länger desto vollständiger in einander.

Anm. 2. Wie die **Anstrengung** den Sinn und die Kraft zu zu ihren konstitutiven Faktoren hat, das erhellt empirisch daraus, daß einerseits mit ihr immer **Aufmerksamkeit** (des Sinnes) verbunden ist, und sie andrerseits immer wesentlich in einem **Arbeiten** oder Machen (mit der Kraft) besteht. Ebenso erhellt von der **Aufmerksamkeit** das Gleiche empirisch daraus, daß einerseits mit ihr immer **Anstrengung** (der Kraft) verbunden ist**), und sie andrerseits

---

*) Im Unterschiede vom **pathologischen** Affekt. S. unten §. 216. Man könnte diesen Affekt im weiteren Sinne des Worts füglich die **Gemüthsbewegung** nennen. Nur lautet diese Benennung gar zu allgemein. Daß **dieser** Affekt ein moralisch Berechtigtes ist, erkennt namentlich Jul. **Müller** offen an. Er schreibt sehr wahr, Sünde (3. A.), I., S. 519 f.: „In jener Selbstvermittelung des Guten durch innere Gegensätze . . . . . ist es auch gegründet, daß der wahre Begriff der Tugend keineswegs jenes apathische nil admirari, jene unbewegte Affektlosigkeit fordert, wie sie der negativen Moral nicht bloß der Stoiker, sondern auch vieler neueren Philosophen und Theologen als Ideal vorgeschwebt hat. Vielmehr trägt die wahre Sittlichkeit, in ihrem Werden wie in ihrer Vollendung, eine Fülle der kräftigsten Erregungen in sich. Namentlich ruht jeder wahrhaft großartige Charakter auf der Unterlage mächtiger Affekte, und nie ist etwas Großes und Unsterbliches in Kunst und Wissenschaft, in Staat und Kirche geschaffen worden ohne Begeisterung. Christus selbst, der vollkommene Heilige, redet, handelt nichts weniger als affektlos; er ist gleich gewaltig in dem Ausdruck seiner Liebe und seines Zornes, welcher selbst nur eine andere Art der Liebe, sich zu offenbaren, ist." Vgl. die dazu gehörige Anm. S. 520, wo dagegen Einspruch eingelegt wird, daß das hier vom Affekt Prädicirte von der „Leidenschaft" ausgesagt werde.

) **Baader, Tagebücher (S. W., XI.,), S. 316: „Der Actus der Aufmerksamkeit ist überall mit einer ähnlichen freiwilligen Spannung des Sinnes begleitet." Vgl. J. H. **Fichte**, Psychol., I., S. 164 f. 166. 173—175. 177. 192 f. 224.

immer wesentlich ein Wahrnehmen (mit dem Sinne) bezweckt*). Zugleich ist aber damit auch klar, daß in der Anstrengung der Sinn in die Kraft hineingelegt wird, nämlich um mittelst derselben einen (Zweck-)Gedanken als real zu setzen, — in der Aufmerksamkeit dagegen umgekehrt die Kraft in dem Sinn, nämlich um ein Reales als Gedanken (als ideell) zu setzen.

Anm. 3. Der Gegensatz des Affekts ist die Apathie, der des Verlangens die Gleichgültigkeit, der der Anstrengung die Erschlaffung und der der Aufmerksamkeit die Zerstreuung. In der Erschlaffung läßt die Kraft den durch sie wirken wollenden Sinn im Stiche, in der Zerstreuung der Sinn die durch ihn wirken wollende Kraft.

§. 192. Da in der Empfindung und dem Triebe die Persönlichkeit zur materiellen Natur im Abhängigkeitsverhältnisse steht (§. 172.), und sie mithin primitiv sinnliche, als solche aber moralisch zu negiren und erst durch die Persönlichkeit zu bestimmen und unter ihre Potenz zu bringen, m. E. W. zu moralisiren sind (§. 174.), womit sie jene zum Gefühl, dieser zur Begehrung erhoben werden: so gilt dasselbe auch von dem Affekt (im weiteren Sinne) und dem Verlangen, welche ja ihre Erzeugnisse sind vermöge ihres in einander Uebergehens. Der Uebergang der Empfindung als bloßer Empfindung (nicht als Gefühl) in den bloßen Trieb (nicht in die Begehrung) ist der sinnliche Affekt oder die Wuth, und zwar theils unter der Form der Lust, theils unter der des Schmerzes. Moralisirt ist er der Uebergang der Empfindung als Gefühl in den Trieb als Begehrung, d. i. der moralische oder geistige Affekt oder die Gemüthserhebung (émotion), und zwar wenn die Empfindung die Form der Lust hat, das Entzücken (bezw. die Be-

*) Volkmann, Psychologie, S. 271: „Diese Tendenz der Vorstellung, einen Zuwachs am Vorstellen anzunehmen, ist also das Wesentliche an dem Aufmerken.“ Ueber die Aufmerksamkeit vgl. überhaupt auch Michelet, Anthropol. u. Psychol., S. 270—272. Hegel sagt Encyklopädie (S. W., VII., 2), S. 313: „Der Wilde ist fast auf nichts aufmerksam; er läßt alles an sich vorübergehen, ohne sich darauf zu fixiren. Erst durch die Bildung des Geistes bekommt die Aufmerksamkeit Stärke und Erfüllung. Der Botaniker z. B. bemerkt an einer Pflanze in derselben Zeit unvergleichlich mehr als ein in der Botanik unwissender Mensch. . . . . Ein Mensch von großem Sinne und von großer Bildung hat sogleich eine vollständige Anschauung des Vorliegenden.“

wunderung,), wenn sie die Form des Schmerzes hat, die Rührung. Ebenso der Uebergang des Triebes als bloßen Triebes (nicht als Begehrung) in die bloße Empfindung (nicht das Gefühl) ist das sinnliche Verlangen oder die Begierde. Moralisirt ist er der Uebergang des Triebes als Begehrung in die Empfindung als Gefühl, d. i. das moralische oder geistige Verlangen oder das Interesse.

Anm. 1. Das Prädikat „sinnlich" ist nach §. 148. hier überall so zu verstehen, daß es das andere „selbstsüchtig" ausdrücklich mit einschließt.

Anm. 2. Der sinnliche Affekt oder die Wuth ist der Uebergang der Empfindung in einen nicht wirklich willensthätigen und mithin auch nicht wirklich selbstthätigen (persönlich thätigen) Trieb (weßhalb er sich auch mit dem pathologischen Affekt so nahe berührt); das sinnliche Verlangen oder die Begierde ist der Uebergang des Triebes in eine nicht wirklich verstandesbewußte und folglich auch nicht wirklich selbstbewußte (persönlich bewußte) Empfindung. Eben deßhalb ist in beiden die Person ihrer selbst nicht wahrhaft mächtig. Die Wuth ist wesentlich gleicherweise beides, Wuth der Lust (bakchische Wuth) und Wuth des Schmerzes. Wir sprechen ebenmäßig von einer „wüthenden" (rasenden) Lust und von einem „wüthenden" Schmerze. Auch der Geschlechtsaffekt fällt zum großen Theil unter die Form der Wuth. Bei den Thieren ist dieß ein ganz gewöhnlicher Fall; aber auch bei dem Menschen geschieht es so bei einzelnen Arten der Störung ihrer Personalität (furor uterinus). Daher die nahe Verwandtschaft der Wollust mit der Grausamkeit. Beide berühren sich in der Wuth als ihrem medius terminus.

Anm. 3. Entzücken und Rührung stehen unter einander in wesentlicher Korrelation und Verwandtschaft. Die Rührung ist eben das unter der Form des Schmerzes, was das Entzücken unter der Form der Lust ist. Bezeichnend ist es, daß die Rührungen auch da, wo sie eigentliche Geisteserhebungen sind, in Thränen ausbrechen, also sich durch eine Hemmung unsers sinnlichen Lebens äußern. Seine Vorstufe hat das Entzücken in der Bewunderung*).

Anm. 4. Das Interesse definirt Drobisch (Emp. Psychol., S. 239,) sehr zutreffend als die geistige Begierde. Vgl. auch

*) Ne pas admirer, schreibt Saint-Martin, et ne pas aimer, sont la plus grande preuve de l'ignorance.

Kant, Kritik der Urtheilskraft (S. W., VII.,), S. 44. Grundleg. zur Metaph. der Sitten (S. W., IV.,), S. 89. Anm. Hegels Definition s. Encyklop., §. 475.

§. 193. Die Vollendung des Verhältnisses zwischen der Empfindung und dem Triebe sowohl als auch dem Sinne und der Kraft besteht in dem vollständigen Ineinandersein (aber nicht etwa Vermischtsein, vielmehr grade umgekehrt,) einmal der Empfindung und des Triebes und fürsandere des Sinnes und der Kraft, so daß in beiden Paaren jedes der beiden Glieder des Verhältnisses eben kraft seiner eigenen Wirksamkeit unmittelbar die volle Wirksamkeit des ;anderen Gliedes hervorruft, und so vollständig in das andere umschlägt. Auf diesem Punkte fallen daher Affekt und Verlangen auf der einen Seite und Anstrengung und Aufmerksamkeit auf der anderen gänzlich weg. Vor der Vollendung der moralischen Entwickelung kann es jedoch nur Annäherungen an jenes absolute Ineinandersein geben. Das approximative habituelle Ineinandersein von Empfindung und Trieb ist die Neigung*). Und da beiden, der Empfindung und dem Triebe, die Doppelform wesentlich ist, als positive und als negative: so eignet auch der Neigung diese Doppelgestalt, und sie tritt sowohl als die positive, die eigentlich so genannte Neigung (die Neigung im engeren Sinne), als auch als die negative, die Abneigung auf. Das approximative habituelle Ineinandersein von Sinn und Kraft hingegen ist das Vermögen**). Beide, die Neigung und das Vermögen, spalten sich ihren Begriffen zufolge dichotomisch in sich selbst. Wiegt nämlich in dem approximativen habituellen Ineinandersein der Empfindung und des Triebes die Empfindung vor, so ist die Neigung die Stimmung***), — wiegt darin der

*) Mit dieser Begriffsbestimmung berührt sich die von Drobisch nahe, der (Empir. Psychol., S. 233,) die Neigungen als „subjektive Dispositionen zu gewissen Begehrungen oder Verabscheuungen und diesen entsprechenden Handlungen" definirt.

**) Ueber den psychologischen Begriff des Vermögens vgl. K. Ch. Planck, System des reinen Realismus, (Die Weltalter, Bd. I.,) S. 177 f.

***) Anton Rée, Wanderungen eines Zeitgenossen auf dem Gebiete der Ethik, I., S. 248: „Unter einer Stimmung verstehen wir den Grad und die Weise unserer Befriedigung als empfundenes Resultat aus all demjenigen einzelnen Angenehmen und Unangenehmen, das uns durch sämmtliche Vorgänge um und in uns zu gleicher Zeit erwächst." Vgl. Culmann, Chr. Ethik, I., S. 386.

Trieb vor, so ist sie die Richtung. Wiegt in dem approximativen habituellen Ineinandersein des Sinnes und der Kraft der Sinn vor, so ist das Vermögen das theoretische, — wiegt darin die Kraft vor, so ist es das praktische. Die Stimmungen schließen mithin die Richtungen relativ aus in dem Individuum und umgekehrt, und eben dieß gilt auch von dem theoretischen Vermögen und dem praktischen in ihrem Verhältniß zu einander. In wem die Stimmungen vorherrschen, in dem treten die Richtungen zurück und umgekehrt, und wo das theoretische Vermögen eminent ist, da ist das praktische schwächlich, — immer den Fall der ausgesprochenen Annäherung an die Vollendung der moralischen Entwickelung ausgenommen. Da die beiden konstitutiven Faktoren der Neigung (Stimmung und Richtung), Empfindung und Trieb, auf der individuellen Seite liegen, die beiden konstitutiven Faktoren der Vermögen, Sinn und Kraft, dagegen auf der der universellen Humanität: so gehören die Neigungen der individuellen Seite des menschlichen Einzelwesens an, die Vermögen der universellen. Da in dem menschlichen Individuum auch schon das bloß annäherungsweise Ineinandersein von Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit erst das Produkt seiner moralischen Entwickelung ist: so sind die Neigungen und die Vermögen moralische Vollkommenheiten*), — wie denn auch beide weder angeboren werden noch durch die materielle Naturentwickelung für sich allein entstehen können; vielmehr bilden sie sich ganz allmälig, und zwar genau nach Maßgabe der Richtung, welche die moralische Entwickelung des Individuums einschlägt.

Anm. 1. Es ist einleuchtend, warum sich die Neigung sowohl als das Vermögen grade in der angegebenen Weise dichotomisch in sich verzweigt. Beide beruhen ja auf dem relativen Ineinandersein eines verstandesbewußten und eines willensthätigen Faktors. Schlägt nun in dem Verhältniß dieser beiden Faktoren letztlich der verstandesbewußte vor: so ist die Neigung eine Bestimmtheit des Verstandesbewußtseins, d. h. eine Stimmung, und das Vermögen ein Vermögen des Verstandesbewußtseins, d. h. ein theoretisches; schlägt hingegen der willensthätige Faktor letztlich vor: so ist die Neigung eine Be=

*) Novalis Schriften, III., S. 258: „Neigungen zu haben und sie zu beherrschen, ist rühmlicher als Neigungen zu vermeiden."

stimmtheit der Willensthätigkeit, d. h. eine Richtung, und das Vermögen ein Vermögen der Willensthätigkeit, d. h. ein praktisches.

Anm. 2. Die Bestimmung des Verhältnisses zwischen den Begriffen von Neigung und Stimmung, wie sie im §. gegeben ist, findet sich in dem gemeinen Sprachgebrauch ganz wieder. Wir sagen: Zur Heiterkeit, zum Trübsinn u. s. w., was lauter Stimmungen sind, geneigt sein. Auch Volkmann (Psychol., S. 350,) hebt die Zusammengehörigkeit der Neigungen und der Stimmungen ausdrücklich hervor.

Anm. 3. In dem frühsten Stadium der Entwickelung des Menschen zeigen sich die Neigungen noch nicht. Erst nachdem ihnen die Empfindungen und die Triebe, aus denen sie koalesciren, längst vorangegangen sind, kommen sie zum Vorschein. Nur sofern die Neigungen aus den eigenthümlich bestimmten Empfindungen und Trieben, welche allerdings angeboren werden, entspringen, darf man von angebornen Neigungen reden. Ganz das Gleiche ist auch von den Vermögen zu sagen und von ihrem Verhältniß zu den Sinnen und den Kräften.

§. 194. Je weiter die moralische Entwickelung, als normale, fortschreitet, und je vollständiger mithin Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit, und näher einmal Empfindung und Trieb und das anderemal Sinn und Kraft in einander sind, desto mehr tritt auch in diesem ihrem Ineinandersein das Vorwiegen des einen Faktors vor dem anderen zurück. Mit dem Fortschritt der normalen moralischen Entwickelung hält daher gleichen Schritt das Verschwinden des Auseinanderfallens der Neigung in Stimmung und Richtung und des Vermögens in das theoretische und das praktische Vermögen. Die moralische Vollkommenheit in dieser Beziehung ist, daß die Stimmung möglichst unmittelbar zugleich Richtung ist und umgekehrt, und das theoretische Vermögen möglichst unmittelbar zugleich praktisches Vermögen und umgekehrt. Vollständig kann es aber dahin erst mit der Vollendung der moralischen Entwickelung des menschlichen Einzelwesens überhaupt kommen.

§. 195. Da im menschlichen Einzelwesen im Fortgange seiner normalen moralischen Entwickelung die Individualität und die universelle Humanität immer vollständiger in einander eingehen, (§. 168.) — auf der Seite jener aber die Neigungen liegen, auf der Seite dieser dagegen die Vermögen (§. 193.): so kommt in ihm in demselben Verhältniß, in welchem seine moralische Entwickelung voran-

schreitet, auch ein immer vollständigeres Ineinandersein der Neigungen und der Vermögen zustande. Dieses innige sich Durchdringen und mit einander Verwachsen beider ist eine moralische Vollkommenheit. Seine absolute Vollständigkeit kann es aber erst mit der Vollendung des moralischen Processes selbst erreichen.

§. 196. Da es wesentlich zur moralischen Entwickelung des menschlichen Einzelwesens gehört, daß in ihm Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit als moralisch, und zwar in normaler Weise, entwickelte immer inniger in einander eingehen, und ebenso Individualität und universelle Humanität: so liegt in dem stätig gesteigerten sich gegenseitig Durchdringen theils in den Neigungen der Stimmungen und der Richtungen und in den Vermögen der theoretischen und der praktischen Fakultäten, theils der Neigungen und der Vermögen selbst ein Kriterium von der *Lebendigkeit* der Moralität in dem Individuum, weil ein unzweideutiger Ausweis der Effektivität einer kräftigen normalen moralischen Entwickelung in ihm.

§. 197. Die in dem gegenwärtigen Abschnitt bisher aufgestellten Sätze sind von der *moralischen* Entwickelung des menschlichen Einzelwesens *als solcher* ganz allgemeinhin ausgesagt. Sie gelten deßhalb von ihr gleichmäßig nach ihren *beiden* Seiten, als *sittlicher* und als *religiöser*.

§. 198. In dem von §. 186 an beschriebenen Wechselspiel, in welches Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit unter sich treten, gehen sie (vermöge des sich stets wiederholenden in einander Uebergehens ihrer Funktionen) fort und fort in einander ein, sich gegenseitig bestimmend, und vollziehen so allmälig ihre wirkliche innere Einheit. In dieser aber ist das Verstandesbewußtsein die *Vernunft*, die Willensthätigkeit die *Freiheit* geworden. Dieß ergibt sich folgenderweise.

§. 199. A. Denken wir auf der *einen* Seite das Verstandesbewußtsein durch die, von ihm *schlechthin* in sich aufgenommene, Willensthätigkeit *schlechthin* bestimmt: so denken wir das *schlechthin wilensthätige* oder *selbstthätige*, d. h. das *schechthin* nicht nur überhaupt aktive, sondern auch *spontane* (*freithätige*) Verstandesbewußtsein, m. a. W. das *schechthin denkende* Bewußtsein, — das Bewußtsein, welches die denkende Funktion als eine

lediglich durch die Willensthätigkeit bestimmte vollzieht, das lediglich wollend, d. h. näher lediglich denken wollend denkt*). Was wir hier denken, ist ein Verstand, der nur kraft des Willens des Denkenden zu denken denkt, also schlechthin selbst- und freithätig, so daß sein Denken mit dem vollen Willen des Denkenden geschieht und durch nichts diesem Willen zu denken und folglich auch dem Denken selbst Fremdes beeinflußt, d. h. dann alterirt wird, — ein schlechthin selbstdenkender Verstand, ein Verstand, der in seiner Funktion durch das denken Wollen des denkenden Subjekts schlechthin bestimmt wird, der in seinem Denken durch den schlechthin auf das denken Wollen gerichteten Willen schlechthin beherrscht wird, so daß er diesem in keinem Augenblick entschlüpfen kann, m. a. W. ein in seinem Denken durch das logische Gesetz unbedingt gebundener, ein unter der unbedingten Herrschaft des logischen Gesetzes denkender Verstand. So bestimmt ist aber das Verstandesbewußtsein die Vernunft. Denn eben den Verstand, der seine Funktion als eine schlechthinige (schlechthin wirkliche) Denkfunktion wirklich schlechthin vollzieht, kurz den schlechthin logisch denkenden, d. h. näher den logisch schlechthin richtig und schlechthin kräftig denkenden Verstand, nennen wir den vernünftigen Verstand, die Vernunft. Ihr Begriff ist, daß dem Ich für die Macht seiner Selbstbestimmung sein Verstandesbewußtsein schlechthin zu Gebote steht. Die Vernunft ist keineswegs etwas anderes als der Verstand oder das Bewußtsein als Verstand, als das Verstandesbewußtsein, sondern sie ist nur der Verstand in seiner absoluten Intensität, die absolute Intensität des Bewußtseins unter seiner höchsten Form, nämlich der des Verstandes; sie ist, wie schon ihr deutscher Name besagt, lediglich der absolute Sinn, näher Verstandessinn, — das Vermögen zu vernehmen oder überhaupt wahrzunehmen in seiner Absolutheit, — das Vermögen absolut wahrzunehmen. Da in der Vernunft Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit absolut in einander sind, und folglich in

*) Sederholm, Der geistige Kosmos, S. 38: „Denken ohne denken wollen ist unmöglich,“ Volkmann, Psychol., S. 373: „Das Denken kann fast“(?) „gar nicht ohne das Merkmal der absichtlichen Lenkung aufgefaßt werden.“ Vgl. Schleiermacher, Psychol., S. 548.

jedem Moment aufseiten des einen sowohl als der anderen ein Impuls des einen Faktors auf den anderen gesetzt ist: so fallen in dem Proceß des Bestimmtwerdens des Verstandesbewußtseins durch die Willensthätigkeit (§. 188), sofern er sich in jenem (dem Verstandesbewußtsein) als vernünftigem vollzieht, seine beiden Momente schlechthin in einander. In der Vernunft schlagen mithin das Urtheil und der Begriff schlechthin und folglich unmittelbar in einander um, was oben (§. 188.) als durch den Begriff der vollendeten Persönlichkeit gefordert bezeichnet werden mußte. Das absolute Ineinandersein von Urtheil und Begriff ist eben selbst die Vernunft. Und weiter: da in dem menschlichen Einzelwesen mit der Vollendung seiner normalen moralischen Entwickelung die Individualität und die universelle Humanität schlechthin in einander sind (§. 168.): so sind in der Vernunft auch das Gefühl und der Sinn oder der eigentlich so genannte Verstand schlechthin in einander. Eben dadurch, daß jenes und dieser sich beide jedes zur absoluten Vollendung in sich selbst entwickelt haben, sind sie unmittelbar zugleich unter sich schlechthin Eins geworden. Die Vernunft ist also nicht bloß Verstand, sondern wesentlich auch Gefühl; aber es ist in ihr jeder Zwiespalt und jedes Miß- und Nichtverständniß zwischen diesen beiden aufgehoben. Es gibt auch ein vernünftiges Gefühl, ein Vernunftgefühl, ebensowohl als einen vernünftigen Sinn, einen Vernunftsinn. Mit Einem Wort: die Vernunft ist das vollendete persönliche Bewußtsein in seiner Totalität. Als das schlechthin durch die Willensthätigkeit bestimmte, das schlechthin spontan denkende Verstandesbewußtsein ist die Vernunft aber auch das in seinem Denken ausschließend durch die Willensthätigkeit des Denkenden, ausschließend durch seine eigene Spontaneität bestimmte und folgeweise auch bedingte Verstandesbewußtsein. Sie ist ein denkendes Bewußtsein, das ausschließend kraft des Willens des Denkenden, zu denken, denkt, das ursächlich auf nichts sonst beruht als auf dem Willen des Denkenden zu denken. Sie bedarf daher bei ihrem Denken nicht etwa ein ihr von außer sich her gegebenes Objekt — es sei nun ein reales oder ein bloß ideelles, — (in diesem Falle wäre sie ja in ihrem Den-

ken durch ein solches Objekt mitbedingt und folgeweise auch mitbestimmt,) — sondern sie vermag, Gedanken ausschließend kraft der ihr selbst einwohnenden Kausalität zu erzeugen, sie ist fähig eines Denkens schlechthin aus dem Denken allein heraus, eines Denkens lediglich kraft des denken Wollens, m. a. W. eines apriorischen, eines reinen Denkens, d. h. eines Spekulirens. Die Vernunft trägt demnach das System der Gedanken alles Seins in ihrem Schooße, und gebiert es lediglich kraft ihres Denkens ans Licht des Tages hervor *). Sie ist wesentlich spekulative Vernunft, und ihre eigenthümliche Funktion ist die Spekulation, während der Verstand in seinem Unterschiede von ihr, der bloße (d. h. der noch nicht vernünftig gewordene) Verstand, wesentlich nur reflektirender ist, d. h. mit seiner denkenden Funktion nur auf ihm von außer ihm her gegebene Objekte sich richtet und sich zu richten imstande ist. In demselben Verhältniß, in welchem das Verstandesbewußtsein sich nach und nach zur Vernunft erhebt, wächst ihm auch die Fähigkeit zu spekuliren zu. Ebendeshalb ist aber auch eine vollendete und somit sich selbst genügende Spekulation nicht eher möglich als mit der vollendeten Erhebung des Verstandesbewußtseins zur Vernunft oder mit der Vollendung der Vernunft, — und da diese erst mit der Vollendung der moralischen Entwickelung des menschlichen Einzelwesens eintritt, überhaupt nicht vor dieser. Uebrigens darf hierbei nicht vergessen werden, was eben erst nachgewiesen wurde, daß die Vernunft, als das vollendete persönliche Bewußtsein in seiner Totalität, außer dem eigentlich so genannten Verstande (dem Verstandessinne) auch die Empfindung mit umfaßt, und es folglich nicht bloß eine Verstandesvernunft gibt, sondern auch eine Gefühlsvernunft (Herzensvernunft), ein vernünftiges Gefühl**), und im Zusammenhange damit, in gewissem Sinne, eine Gefühlsspekulation.

*) Jacobi, Von den göttl. Dingen (S. W., III.,), S. 293: „Die Vernunft dichtet, wenn du so das nur im Geiste sehen nennen willst, aber sie dichtet Wahrheit. Der Gottheit ähnlich, von der sie ausgegangen, ihr nachdichtend, erfindet sie was ist."

**) Vgl. C. F. Jäger, Die Grundbegriffe der christl. Sittenlehre nach den Grundsätzen der evangel. Kirche, S. 96. Anm.

Anm. 1. Die Vernunft ist nur der Verstand in seiner vollkommenen Reife*). Daher wird die Vernunft Keinem angeboren. Die Vernünftigkeit ist für den Menschen eine Aufgabe, nie aber in ihm (einen Einzigen ausgenommen) schon jetzt vollständig Thatsache. Grade so wie auch von der Freiheit das gleiche gilt. Die gangbare Rede: der Mensch hat Vernunft, heißt ganz einfach: der Mensch kann denken. Das denken Können hat aber freilich seine sehr verschiedenen Grade, und die Meisterschaft darin will ganz allmälig, mühsam genug, erlernt sein. Herbart (Psychologie, II., S. 45 ff. 165,) hat vollkommen Recht mit seiner Behauptung, daß der Verstand Vernunft hat. Ebenso ist es ganz richtig, wenn gesagt wird**), das Charakteristische für den Standpunkt des vernünftigen Selbstbewußtseins sei die Gewißheit, daß es nichts außer ihm gibt, das ihm widersprechen, nichts in ihm, das es nicht außer sich als Realität finden könnte***).

Anm. 2. Der Begriff der Spekulation ist bereits in der Einleitung (§. 2 ff.) ausführlich erörtert worden. Das spekulative Denken, das Denken a priori, das reine Denken kommt den Meisten als eine tollkühn phantastisches Abenteuer vor. Aber was gibt es denn dabei so Absonderliches? Kann der Mensch wahrhaft denken, dann kann er eben damit auch rein aus sich selbst heraus denken, ohne daß seinem Denken von außer sich her ein Objekt gegeben zu sein braucht, das es sollicitirt und in Bewegung setzt und ein mitwirkender Faktor ist bei seiner Gedankenerzeugung. Das spekulative, das reine Denken, ist das den Gedanken aus sich selbst heraus denkende. Es erzeugt sich aus sich selbst heraus die Welt seiner Gedanken. Der spekulative Denker, in eine empirische Welt

---

*) Schelling, Darlegung des wahren Verh. der Naturphil. zu der verbesserten Fichteschen Lehre, (S. W., 7,), S. 42: „Der Verstand ist eben auch die Vernunft und nichts anderes, nur die Vernunft in ihrer Nichttotalität." Vgl. auch Stuttg. Privatvorles. (ebendas.), S. 471 f. (Vgl. S. 516.) Desgl. System d. gesammten Philos. u. s. w. (S. W, I., 6,) S. 564: „Nur im Verstande gibt es Fortschritt, in der Vernunft keinen."

**) Z. B. von Rosenkranz, Psychologie (2. A.), S. 237 f. Vgl. auch S. 331 f.

***) Schelling, Syst. d. ges. Philos. u. d. Naturphil. insbes., (S. W., I., 6,), S. 460: „Wo ein Erkennen von Totalität ist, und so weit ein solches ist, da und so weit ist auch Vernunft." Aphorismen zur Einleit. in die Naturphilosophie, (S. W., I., 7,), S. 146: „Die Vernunft kann man niemandem beschreiben, sie muß sich selbst beschreiben in jedem und durch jeden."

hineingestellt, denkt dieselbe von sich selbst aus so, wie sie erkannt werden soll, in der unmittelbaren Erfahrung aber keineswegs sich zu verstehen gibt. Eben darin ist er der Vernünftige. Seine apriorischen reinen Gedanken finden überall die ihnen ensprechenden empirischen Objekte vor. Insofern kann man von dem Spekulirenden sagen, er erzeuge sich seine ideelle Außenwelt selbst denkend. Auf alle unproduktiven Köpfe freilich übt die Doktrin von der Unwißbarkeit alles desjenigen, was nicht auf empirischem Wege erkannt werden kann, natürlich einen verführerischen Reiz aus. Verwirrend wirkt es dabei, daß man immer nur an die Spekulation des Kopfes denkt und nicht auch an die des Herzens. Und doch gibt es so gut Genies des Herzens wie Genies des Kopfes. Es gibt in der That der Spekulirenden unendlich mehrere als man anzunehmen pflegt. Denn da die Vernunft nicht bloß Verstand ist, sondern auch Gefühl, so gibt es auch eine, oft kühne, Spekulation des Gefühls oder des Herzens. Das Fürwahrannehmen des Uebersinnlichen, des Göttlichen u. s. f., auch wenn es ein lediglich gefühlmäßiges ist, ist allezeit eine rein spontane, apriorische Funktion des Bewußtseins, ein kühnes als reell Affirmiren der in uns liegenden Idee, unabhängig von s. g. Beweisen. Kopf und Herz mag man wohl einander entgegensetzen, aber das ist sonderbar und verwirrt, wenn man „Vernunft" und „Herz" als Gegensatz behandelt. Auch unser Gefühlsorgan ist für die Ewigkeit bestimmt, so gut wie unser Verstandesorgan.

Anm. 3. Was ist von der Eintheilung der Vernunft in die theoretische und die praktische zu halten? Chalybäus (Fundamentalphilosophie, S. 154,) schreibt: „Es gibt in Wahrheit weder eine theoretische noch praktische Vernunft, sondern die Vernunft ist eben beides in Einem."

§. 200. B. Auf der anderen Seite haben wir die Willensthätigkeit zu denken als durch das, von ihr schlechthin in sich aufgenommene, Verstandesbewußtsein schlechthin bestimmt. Wir denken also die schlechthin verstandesbewußte (verständig bewußte) oder selbstbewußte, die schlechthin denkend wollende, d. h. die schlechthin zwecksetzend oder teleologisch thätige Willensthätigkeit. Der Wille, den wir hier denken, will und setzt nur aus dem eigenen schlechthin klaren und deutlichen Verstandesbewußtsein des Subjekts heraus, also schlechthin zwecksetzend. Das Wollen und Setzen des Subjekts ist schlechthin durch sein Verstandesbewußtsein

bestimmt, *schlechthin* durch dasselbe beherrscht. Das Subjekt ist hier bei seinem Wollen und Setzen schlechthin dabei mit seinem (zweck-) denkenden Bewußtsein, und es will und setzt nicht anders als vermöge seines schlechthin klaren und deutlichen Denkens. Seine Willensthätigkeit kann also dem auf sie schlechthin gerichteten Verstande keinen Augenblick entschlüpfen; weil sie sich aber so schlechthin in der Macht des denkenden, des verständigen Bewußtseins befindet, bleibt sie auch mit ihrer wirksamen Aktion schlechthin nicht zurück hinter dem auf das Wollen gerichteten, d. h. dem zwecksetzenden Denken des Subjekts. So bestimmt, ist nun aber die Willensthätigkeit die *freie*, m. E. W. die *Freiheit*. Denn eben die *schlechthin zwecksetzende* Willensthätigkeit nennen wir die Freiheit, — den Willen, der nichts will, was das Subjekt nicht wirklich als Zweck gesetzt hat, was aber dasselbe als Zweck gesetzt hat, auf *schlechthin* wirksame Weise will. Ihr Begriff ist, daß dem Ich für die Macht seiner Selbstbestimmung seine Willensthätigkeit *schlechthin* zu Gebote steht. Die Freiheit ist nicht etwas anderes als der Wille (die Willensthätigkeit), sondern sie ist nur der schlechthin verstandes- oder selbstbewußte Wille, der Wille *in seiner absoluten Intensität*, die absolute Intensität der Thätigkeit unter ihrer höchsten Form, der des Willens, der *Selbstthätigkeit*, die absolute *Kraft* oder näher *Willenskraft*. Da in der Freiheit Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit *schlechthin* in einander sind, und folglich in *jedem* Moment auffseiten des einen sowohl als der anderen ein Impuls des einen Faktors auf den anderen gesetzt ist: so fallen in dem Processe des Bestimmtwerdens der Willensthätigkeit durch das Verstandesbewußtsein (§. 188.), sofern er sich in dieser (der Willensthätigkeit) *als freier* vollzieht, seine *beiden* Momente *schlechthin* in einander. *In der Freiheit* schlagen mithin der Entschluß und die That *schlechthin* und folglich *unmittelbar* in einander um, was oben (§. 188.) als durch den Begriff der *vollendeten* Persönlichkeit gefordert bezeichnet werden mußte. Das *absolute* Ineinandersein von Entschluß und That *ist* eben selbst die Freiheit. Und weiter: da in dem menschlichen Einzelwesen mit der *Vollendung* seiner normalen moralischen Entwickelung die Individualität und die universelle Humanität *schlechthin* in einander

sind (§. 168.): so sind in der Freiheit auch Trieb und Kraft, oder der eigentlich so genannte Wille, schlechthin in einander. Eben dadurch, daß jener und diese sich zur absoluten Vollendung in sich selbst entwickelt haben, sind sie unmittelbar zugleich unter sich schlechthin Eins geworden. Die Freiheit umfaßt also nicht bloß den eigentlich so genannten Willen, sondern schließt auch den (moralischen) Trieb mit ein, und es gibt folglich nicht bloß einen freien Willen, sondern auch einen freien Trieb, eine unter der Form des (moralischen) Triebes (selbstverständlich als Begehrung) wirksame Freiheit. Mit Einem Wort: die Freiheit ist die vollendete persönliche Thätigkeit in ihrer Totalität. Als die schlechthin durch das Verstandesbewußtsein bestimmte Willensthätigkeit ist die Freiheit aber auch die in ihrem Wollen (dieses hier überall als wirksames verstanden, so daß es, das Thun einschließend, zugleich Setzen ist,) ausschließend durch dasselbe bestimmte und folgeweise auch bedingte Willensthätigkeit. Sie ist also ein Wollen, das ursächlich einzig und allein auf dem Verstandesbewußtsein, auf der denkenden Funktion des Wollenden beruht. Die Freiheit bedarf daher bei ihrem Wollen dessen nicht, daß ihr für dasselbe von außer sich her Zwecke gesetzt seien. Andernfalls würde sie ja in ihrem Wollen durch diese ihr äußeren Zwecke mitbedingt und folgeweise auch mitbestimmt und demnach nicht ausschließend durch das Verstandesbewußtsein bedingt und bestimmt sein. Sie vermag vielmehr, schlechthin oder lediglich aus sich, dem Willen, selbst heraus zu wollen, nämlich aus ihrem Gedanken von sich selbst, d. h. aus ihrem Gedanken des Willens heraus, sich selbst Zwecke zu setzen, und zwar wirksam. Als Freiheit vermag der Wille, lediglich dadurch, daß er sich, d. h. den Willen, das Wollen, denkt, sich Zwecke zu setzen. (Grade so wie nach §. 199 die Vernunft das Vermögen besitzt, lediglich dadurch, daß sie denken will, Gedanken zu erzeugen.) Die Freiheit trägt demnach das System der Totalität von wirksamen Willensbestimmungen in ihrem Schooße, vermöge welcher dasjenige Sein, dessen Produktion moralisch aufgegeben ist, hervorgebracht wird, und vollzieht sie nach und nach, und zwar in der gebührenden Ordnung, lediglich aus sich selbst heraus. So ist die Freiheit denn eines reinen Wollens fähig, eines Wollens

a priori, d. h. ohne einen ihr von außer sich her gesetzten Zweck. Sie hat darin, daß sie das Wollen schlechthin denkt, den Begriff des Wollens, d. i. ihren eigenen Begriff, denkend schlechthin vollzieht, in sich selbst ihr Gesetz, das Gesetz ihres Wollens*). Wir werden deßhalb dieses (dem Spekuliren parallele) apriorische Wollen das autonome Wollen (allenfalls auch das ideale Wollen) nennen können. Die Freiheit ist also wesentlich Autonomie, und ihre eigenthümliche Funktion ist das autonome Wollen, während die Willensthätigkeit, in ihrem Unterschiede von der Freiheit, oder der bloße (d. h. der noch nicht frei gewordene) Wille wesentlich ein gesetzliches, d. h. ein auf ihm von außenher gesetzte Zwecke gerichtetes, Wollen ist. In demselben Verhältniß, in welchem die Willensthätigkeit sich nach und nach zur Freiheit erhebt, wächst ihr auch die Fähigkeit autonom zu wollen zu. Eben deßhalb ist aber auch ein vollendetes und somit sich selbst genügendes autonomes Wollen nicht früher möglich als mit der vollendeten Erhebung der Willensthätigkeit zur Freiheit oder mit der Vollendung der Freiheit, — und da diese erst mit der Vollendung der moralischen Entwickelung des menschlichen Einzelwesens eintritt, überhaupt nicht vor dieser. Auch hier darf wieder nicht vergessen werden, was unlängst zuvor nachgewiesen worden ist, daß die Freiheit, als die vollendete persönliche Thätigkeit in ihrer Totalität, außer dem eigentlich so genannten Willen (der Willenskraft) auch den Trieb mitumfaßt, und es folglich nicht bloß eine Willensfreiheit gibt, sondern auch einen freien (moralischen) Trieb (selbstverständlich unter der Form der Begehrung) und eine auf ihm beruhende Autonomie des Willens (eine Autonomie des Herzens). Da die vollendete Entwickelung des Verstandesbewußtseins und die der Willensthätigkeit nur zusammen möglich sind, und das einander schlechthin Bestimmen beider ein gegenseitiges ist: so sind die Spekulation und die Autonomie, in demselben Maße, in welchem sie ihren Begriffen entsprechen, immer beide zusammen gegeben.

Anm. 1. Bei diesem §. ist überall §. 86 und das dort Er-

*) Baader, Randglossen (S. W., XIV.,), S. 409: „Man könnte sagen, daß wenn man das Gesetz im Herzen habe, so producire man wie der Genius ohne Vorschrift. Herausscheinen und Hineinscheinen der Idee."

örterte in der Erinnerung zu behalten. Die Freiheit ist nichts als die Willensthätigkeit (der Wille) in ihrer Vollendung. Es ist also der Wille (nämlich in seiner Vollendung), wie Vatke (Die Freiheit des menschlichen Willens, S. 33 f., 38 f.,) sehr wahr bemerkt, von der Freiheit nicht verschieden; er ist nicht etwa das bloße Substrat derselben, oder das bloße Vermögen zu ihr, sondern sie selbst*). Die Freiheit ist der schlechthin kräftige oder starke schlechthin richtige (normale) Wille. (Und nur dieser kann schlechthin kräftig sein. S. unten.) Auch die Definition Michelets (Anthropol. und Psychol., S. 513,) hebt das wesentliche Merkmal in dem Begriff der Freiheit treffend hervor: „Die Freiheit ist der Wille, der den Willen will.“ Ebenso mag man mit Daub (Hypothesen in Betreff der Willensfreiheit, S. 172,) sagen: „Freiheit ist die durch sich begründete und durch sich allein sich bedingende und bestimmende Thätigkeit.“ Daß die wirkliche Freiheit nicht angeboren werden kann, folgt aus dem Obigen unmittelbar. Einen angeborenen wirklichen freien Willen kann es um so weniger geben, da nicht einmal überhaupt ein angeborener Wille möglich ist. In dieser Beziehung behauptet Vatke (a. a. O., S. 229,) mit vollem Recht: „Da der Wille oder die Freiheit wesentlich Selbstbestimmung ist, so kann es keinen angeborenen oder unmittelbar gesetzten wirklichen Willen geben; dieser ist als Selbstbestimmung innere Vermittelung, also Aufhebung der Unmittelbarkeit, Entfaltung des mit der Geburt in den Menschen gelegten Keimes. Von Natur ist der Wille nur als Anlage, Vermögen, als ein Inneres, das in die Wirklichkeit heraustreten soll, vorhanden. Mit dem erwachenden Selbstbewußtsein erscheint auch der wirkliche Wille, zunächst als Willkür, später als wahrhafte Freiheit.“ Die Freiheit des Willens ist nur als das eigene Werk des Menschen und seines Willens möglich. Sehr wahr sagt derselbe Verfasser (a. a. O., S. 33,): „Um wahrhaft frei zu sein, muß der Wille den Inhalt nicht bloß durch Wahlakte aus der Sphäre der Unfreiheit in sich aufnehmen, sondern aus seinem eigenen Wesen erzeugen, so daß Form und Inhalt dem Willen selbst angehören, und derselbe sich aus seinem eigenen Wesen und durch dasselbe bestimmt.“ Womit auch Jul. Müller (Sünde, 3. A.,) übereinstimmt. „Freiheit ist Macht aus sich zu werden.“ (II., S. 61.) „Nur da ist verursachendes Selbstbestimmen, wo nicht bloß das Handeln, sondern das Sein eines Wesens selbst irgendwie“ (?)

*) Aehnlich auch Kähler, Wissenschaftl. Abriß der christl. Sittenlehre, I., S. 58.

„durch ursprüngliche Selbstbestimmung bedingt ist. Und dieß ist seine Freiheit. Frei ist ein Wesen, soweit es durch Selbstentscheidung aus ursprünglicher Unbestimmtheit zur Bestimmtheit gelangt.“ (II., S. 189.) Es ist deßhalb, um mit Snellmann (Idee der Persönlichkeit, S. 219,) zu reden, „der Geist freier Wille, weil in ihm nichts ist, was nicht seine eigene, durch ihn gesetzte Bestimmung wäre.“ Auch unsere eigenen Vordersätze führen uns nothwendig ebendahin. Wahrhaft frei ist nur, was causa sui ist. Dieß kann das kreatürliche Wesen überhaupt — also auch der Mensch — eben als solches — nicht vonvornherein, nicht unmittelbar, nicht von Natur sein, sondern es kann sich nur selbst dazu machen. Und durch den moralischen Proceß (näher als den sittlichen), nämlich immer unter der Voraussetzung seiner Normalität, als Selbstvergeistigungsproceß macht sich der Mensch wirklich dazu. S. oben §. 109.

Anm. 2. Der §. hat uns auf einen Begriff geführt, der bisher noch nicht zu rechter Klarheit gebracht und überhaupt nicht derjenigen Aufmerksamkeit theilhaft geworden ist, auf die er Anspruch zu machen berechtigt ist, — auf den Begriff des autonomen oder des idealen Wollens. Der Begriff der Spekulation fordert auf der Seite der Willensthätigkeit einen ihm parallelen Begriff, und dieß ist nun eben der hier in Rede stehende. Wie es ein apriorisches, ein reines Denken gibt, so gibt es auch ein ebensolches Wollen, — ein Wollen (immer einschließlich des Thuns) nach frei, d. h. a priori entworfenen Zweckideen, — ein Wollen rein aus sich selbst heraus, das seine Zweckgedanken nicht von anderwärts her gegeben empfängt, sondern sie rein aus dem eigenen Begriff des Wollens heraus erzeugt und realisirt. Dieß ist das Wollen kraft der Freiheit, das autonome Wollen. Es will seine Willensthat aus sich selbst heraus, — erzeugt sich aus sich selbst heraus die Welt seiner Willensthaten, seine Zweckbegriffe. In eine empirische Welt hineingestellt, bildet der autonom Wollende, der wahrhaft Freie, dieselbe von sich selbst aus, d. h. von den Zweckbegriffen aus, die er aus der Idee des Wollens heraus a priori erzeugt hat, so, wie sie gebildet werden soll. Eben darin ist er der Freie. Seine apriorischen reinen Willensthaten finden in seiner empirischen Welt überall die ihnen entsprechenden Objekte vor. Insofern kann man von dem autonom Wollenden sagen, er erzeuge sich seine reale Außenwelt selbst, sie setzend. Wie ja auch von dem Spekulirenden mutatis mutandis ganz das Gleiche gesagt wurde. (§. 199.) Der (wahrhaft) Spekulirende und autonom Wollende paßt deßhalb in jeden Wirkungs-

kreis. Jeden erkennt er richtig und jeden bildet er richtig. Vgl. §. 456. Dieses autonome Wollen erscheint durchaus nicht als unbegreiflich. Kann der Mensch wahrhaft wollen, dann kann er eben damit auch rein aus sich selbst heraus wollen, rein von sich selbst aus und aus sich selbst heraus sich Zwecke setzen, ohne daß seinem Wollen von außer sich her ein Objekt (ein Zweckbegriff) gegeben zu sein braucht, das es sollicitirt und ein mitwirkender Faktor ist bei der Erzeugung seiner Setzungen. Es leuchtet aber ein, daß das Vermögen autonom zu wollen das zu spekuliren nothwendig voraussetzt. Denn die Zweckbegriffe, deren es bedarf, kann nur die Spekulation erzeugen. Das autonome Wollen, von dem wir hier reden, ist das von Kant mit Recht so stark betonte Wollen des Guten rein als des Guten, lediglich um sein selbst willen. Eben dieses ist die wirkliche Freiheit. Auch das autonome Wollen (nämlich ein approximatives) kommt in der Erfahrung weit häufiger vor als man anzunehmen pflegt. Denn es gibt auch eine Autonomie des moralischen Triebes, da die Freiheit nicht bloß Wille im engeren Sinne des Worts ist, sondern auch Trieb, — eine Autonomie des Herzens.

Anm. 3. Keineswegs ist mit der Freiheit identisch die Selbständigkeit. Von ihr kann erst in einem anderen Zusammenhange die Rede werden. S. §. 209.

Anm. 4. Vernunft und Freiheit werden auch gemeinhin als der Complex aller eigenthümlichen Vollkommenheiten des Menschen betrachtet.

Anm. 5. Eben vermöge der Vernunft als Spekulation und der Freiheit als Autonomie ist der vollendete Mensch fähig, Organ Gottes zu sein bei seiner sich fortsetzenden schöpferischen Wirksamkeit. (§. 89.) Ein entferntes Vorspiel davon bietet schon jetzt die Genialität. Sie besteht eben darin, daß Einer seine Gedanken, beides die Objektgedanken und die Zweckgedanken, nicht von der empirischen Wirklichkeit (wie man zu sagen pflegt: von der Natur) abzusehen nöthig hat. Es gibt nämlich nicht minder auch Genies der Willensthätigkeit als Genies des Verstandesbewußtseins.

§. 201. Die vollendete Vernunft und die vollendete Freiheit sind durch einen vollendeten, d. h. einen vollendet geistigen Naturorganismus der Persönlichkeit, näher derselben als Verstandesbewußtsein einerseits und als Willensthätigkeit andrerseits, bedingt. Ihre Vollendung können demnach Vernunft und Freiheit in dem menschlichen Einzelwesen erst mit der Vollendung seines geistigen Natur-

organismus oder beseelten Leibes erreichen. Weder mit einem materiellen und somit qualitativ ihr heterogenen, ja sogar ihr widerstreitenden*), noch mit einem geistigen, aber in sich noch unvollständigen und unfertigen Organismus kann die Persönlichkeit ihre Funktionen auf schlechthin richtige und umfassende Weise vollziehen, d. i. schlechthin vernünftig denken und schlechthin frei (wirksam) wollen. Deßhalb sind auch die Spekulation und die Autonomie genau nur in dem Maße möglich, in welchem das Individuum sich bereits vergeistigt hat, und während seines sinnlichen Lebens können sie daher immer nur annäherungsweise gelingen. In demselben Maße, in welchem sie wirklich gelingen, sind sie nicht durch den materiellen Naturorganismus des spekulirenden und autonom wollenden Subjekts vermittelt. Ueberhaupt sind sie durch diesen in keiner Weise direkt bedingt.

Anm. Jetzt bringen wir es alle mit unserm Spekuliren und autonomen Wollen nicht weiter als bis zu bloßen, mehr oder minder glücklichen Versuchen, — die aber gleichwohl nicht ungethan bleiben dürfen und nicht vergeblich sind.

§. 202. Indem das wirklich (d. h. vollständig) vernünftige und freie menschliche Einzelwesen das spekulativ denkende und autonom wollende, d. h. das schlechthin aus sich selbst heraus denkende und wollende ist: so ist es das wirklich sich in der schlechthinigen Totalität seines Seins schlechthin selbstbestimmende, die schlechthinige (nämlich innerhalb seiner sehr bestimmt begrenzten Sphäre) Selbstmacht oder Autexusie, — das ist aber eben dasjenige, was auf moralischem Wege zu werden, ihm als seine Aufgabe gestellt ist (§. 95.). Die Vernünftigkeit und die Freiheit zusammen sind die vollständige Macht der Selbstbestimmung, die vollständige Autexusie.

Anm. Worauf es für den Einzelnen persönlich ankommt bei seinem Thun und Lassen in dieser Welt, ist, daß er die richtige (wahre) Art und Weise zu denken und zu wollen, das vollkommene Denken und Wollen selbst, ganz abgesehen von seinem Objekt, lerne. Diese Kunst des richtigen Denkens und Wollens

*) Röm. 7, 22 ff.

lernt er aber auf keinem anderen Wege als dadurch, daß er sein Denken und Wollen auf die ihm jetzt vorgegebene materielle Welt richtet, und sie sich an ihr abarbeiten läßt.

§. 203. Die beiden höheren Formen, zu denen in der Entwickelung des menschlichen Einzelwesens sein Verstandesbewußtsein und seine Willensthätigkeit sich potenziren, Vernunft und Freiheit sind aber an sich selbst schlechthin in einander, also — in ihrer Unterschiedenheit — innerlich schlechthin Eins. Als absolut vollendete kongruiren beide schlechthin und sind schlechthin keine von beiden ohne die andere denkbar*). Jede von beiden ist in ihrer Vollendung unmittelbar zugleich die andere. In concreto aber sind sie in dieser ihrer schlechthinigen Unzertrennlichkeit die schlechthinige Einheit des denkenden oder idealisirenden und des setzenden oder realisirenden Moments der Persönlichkeit, also die geistige Persönlichkeit. Die Vernunft einerseits ist der Gedanke (das Ideelle) als selbstdenkender oder der Gedanke (das Ideelle) unter der persönlichen Bestimmtheit, und die Freiheit andrerseits ist das Dasein (das Reale) als selbstsetzendes oder das Dasein (das Reale) unter der persönlichen Bestimmtheit; die absolute Einheit beider ist mithin absolute Einheit des Gedankens (des Ideellen) und des Daseins (des Realen), d. i. Geist, und zwar absolute Einheit beider unter ihrer persönlichen Bestimmtheit, also geistige Persönlichkeit. Mit dieser ihrer vollendeten Vernünftigkeit und Freiheit ist demnach in der menschlichen Persönlichkeit — die vonvornherein nur in einer Mehrheit von relativ auseinanderfallenden Funktionen gegeben war, — die absolut punktuelle Centralität thatsächlich hergestellt, die durch ihren Begriff gefordert wird. (§. 186.) Die Persönlichkeit ist nunmehr in sich selbst vollständig vollendet. Eben deßhalb schließt sich aber hier der moralische Entwickelungsproceß des menschlichen Individuums zu seiner absoluten Vollendung ab, indem er in eine schlechthin untheilbare Spitze ausläuft, — in der geistigen individuellen Persönlichkeit.

Anm. 1. Davon kann keine Rede sein, daß etwa Vernunft und Freiheit unmittelbar auf bloß äußerliche Weise eins seien, in der

*) Vgl. Braniß, Metaphysik, S. 116 f.

Form der bloßen Indifferenz, und nun noch erst dessen bedürften, sich zu einer wirklichen inneren Einheit mit einander zu vermitteln. Eine bloße Indifferenz, eine bloß äußere Einheit von zu einander gehörigen Bestimmtheiten kann innerhalb derjenigen Sphäre, in welcher wir uns hier bewegen, überhaupt gar nicht mehr vorkommen. Eine solche kann sich ja nur vermöge eines materiellen Naturprocesses ergeben, und sie tritt daher nur innerhalb desjenigen Bereichs des Schöpfungsverlaufs auf, in welchem er (durch Gott kausirter) Naturproceß ist. Im Bereiche des moralischen Processes ist sie, da das Moralische seinem Begriff zufolge ein Vermitteltes ist, eben durch diesen seinen Begriff selbst ausgeschlossen. Vernunft und Freiheit sind nicht für sich seiende kreatürliche Existenzen, sondern nur eigenthümliche Formen des Verstandesbewußtseins und der Willensthätigkeit. Sofern sie nun die Produkte des sich gegenseitig Bestimmens dieser beiden letzteren sind, so sind in ihnen eben diese wirklich mit einander vermittelt, und also zu wirklicher und innerer Einheit in einander zusammengegangen. Sind aber in ihnen Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit wirklich und innerlich Eins: so müssen auch sie selbst, die nur die vollendeten Formen dieser sind, wirklich und innerlich Eins sein. Indem das Verstandesbewußtsein als vernünftiges mit der Willensthätigkeit und die Willensthätigkeit als freie mit dem Verstandesbewußtsein schlechthin vermittelt ist, sind auch Vernunft und Freiheit als solche oder unmittelbar schlechthin Eins.

Anm. 2. Es ergibt sich uns hier eine ungesuchte Probe für die Richtigkeit der oben im ersten Hauptstücke dieses Abschnitts versuchten Exposition des Wesens des moralischen Processes. Wenn wir dort als das wesentliche Ergebniß dieses letzteren, nämlich als des sittlichen, die Vergeistigung des Menschen erkannten: so werden wir hier, durchaus unabhängig von den dortigen Bestimmungen und im Verfolg einer ganz anderen, von einem völlig verschiedenen Ausgangspunkt anhebenden Gedankenreihe, von Neuem genau auf dieselbe Thesis geführt.

§. 204. Wegen des schon erörterten Verhältnisses, dem zufolge der moralische Proceß seinem Begriff gemäß zugleich ein religiöser und das Moralische wesentlich zugleich ein Religiöses ist (§. 114 ff.), ist die Vernünftigkeit und Freiheit wesentlich zugleich die Qualifikation des Menschen für das Sein Gottes in ihm oder

für seine Gemeinschaft mit Gott und diese selbst, — seine Qualifikation für ein positives Verhalten Gottes zu ihm und seiner zu Gott, kurz Heiligkeit. Ist die Vernünftigkeit und Freiheit die absolut vollendete, so ist sie als solche die Qualifikation zur absoluten Gemeinschaft mit Gott und diese selbst.

Anm. Eine andere Heiligkeit als die Vernünftigkeit und Freiheit gibt es nicht*); ebenso gibt es aber auch keine andere Vernünftigkeit und Freiheit als eine heilige.

*) Hegel, Encyklopädie (S. W., VII., 2), S. 292: „Heilig darf nur dasjenige genannt werden, was vernünftig ist und vom Vernünftigen weiß."

Fünftes Hauptstück.

Das Verhältniß des menschlichen Einzelwesens zu seiner Außenwelt.

§. 205. Vermöge seiner eigenen materiellen Natur findet das menschliche Einzelwesen sich unmittelbar und mit unabwendlicher Nothwendigkeit in einem doppelten Verhältnisse. Einerseits in einem Verhältniß zu der äußeren materiellen Natur, sofern nämlich seine eigene materielle Natur ein organischer Theil dieser letzteren und demnach durch sie bedingt ist. Und da sie ein organischer Theil derselben ist, so ist dieß sein Verhältniß zu ihr ein Verhältniß zu ihr als Ganzem, ein Verhältniß zu der irdischen materiellen Natur in ihrer Totalität. Andrerseits in einem Verhältniß zu den übrigen menschlichen Individuen, zu denen es sich gleichfalls mittelst seiner eigenen materiellen Natur in Beziehung findet, nämlich direkt zu ihren materiellen Naturorganismen, indirekt (mittelst dieser) aber auch zu ihren Persönlichkeiten. Zu beiden, zu der äußeren materiellen Natur und zu den übrigen menschlichen Individuen, findet sich aber das menschliche Einzelwesen in einem Verhältniß von der Art, daß es Wirkungen beides von ihnen erfährt und auf sie ausüben kann. Diese beiden, die äußere materielle Natur und die übrigen menschlichen Einzelwesen, konstituiren seine Außenwelt.

Anm. Auch das Verhältniß der menschlichen Einzelwesen zu einander ist ein Verhältniß derselben unmittelbar zur äußeren materiellen Natur. Denn die Einwirkung der Persönlichkeit des Einen auf die Persönlichkeit des Andern ist für Jeden unumgänglich vermittelt durch eine Einwirkung auf die für ihn äußere materielle Natur des Anderen mittelst seiner eigenen materiellen Natur. Eine unmittelbare Einwirkung der Persönlichkeit

schieht. Die Welt muß mir werden, was mir mein Leib ist*). Nun ist dieses Ziel zwar unerreichbar, aber ich soll mich ihm doch stets annähern, also alles in der Sinnenwelt bearbeiten, daß es Mittel werde zur Erreichung dieses Endzwecks. Diese Annäherung ist mein endlicher Zweck." Vgl. auch Schleiermacher, Psychol. S. 243. 473. Romang, System der natürl. Religionslehre, S. 510.

Anm. 2. Auf dem im §. hervorgehobenen Moment beruht die Unabhängigkeit des Menschen von der irdischen äußeren Natur, namentlich seine Macht, sich überall einzuwohnen auf dem Erdboden, eine Macht, die dem Thiere abgeht. Vgl. auch Rosenkranz, Psychologie, S. 19 f. Sehr wahr sagt Snellmann (Idee der Persönlichkeit, S. 163,), die Gewalt über die Naturnothwendigkeit in seinem Leibe mache den Menschen zum Herrn der Schöpfung.

Anm. 3. Wie auch die äußere irdische materielle Natur durch den Menschen auf moralischem Wege vergeistigt werde, darüber später. S. §. 245. Diese Vergeistigung derselben durch die menschliche Persönlichkeit erfolgt näher einerseits mittelst des Verstandesbewußtseins, vermöge eines sie Erkennens und andrerseits mittelst der Willensthätigkeit, vermöge eines sie sich (der menschlichen Persönlichkeit) Anbildens.

§. 208. Was aber fürs andere die übrigen menschlichen Einzelwesen angeht, so wissen wir gleichfalls schon (s. §. 234 ff.), daß sich ihnen gegenüber dem menschlichen Individuum die Aufgabe stellt, mit ihnen allen vollständige Gemeinschaft zu vollziehen durch die Liebe. Eben durch den Vollzug solcher Gemeinschaft werden dieselben der menschlichen (d. h. hier der menschheitlichen) Persönlichkeit zugeeignet.

§. 209. Durch die Vollführung der bisher beschriebenen Aufgabe des menschlichen Einzelwesens hinsichtlich seiner Außenwelt erringt sich dasselbe gegenüber von dieser, beides der unpersönlichen und der persönlichen, nach und nach seine Selbständigkeit, die ihm beim Beginn seines Lebens vollständig abgeht, gleichwohl aber durch seine Würde als persönliches Wesen schlechterdings gefor-

---

*) Vgl. Schleiermacher, Psychol., S. 473: „. . . . daß der Mensch alle Dinge in der Welt dem Leibe, sofern er Endpunkt der Thätigkeit ist, gleichstellen will."

dert wird, und ihm deßhalb moralisch unbedingt aufgegeben ist*). Diese Selbständigkeit (die nicht mit der Freiheit verwechselt werden darf,)**) ist eine besondere Seite an der menschlichen Vernünftigkeit und Freiheit und deßhalb mit diesen in ihrer Vollendung unmittelbar zugleich gegeben. Sie ist die Macht der Selbstbestimmung des persönlichen Wesens in seinem Verhältnisse zu seiner Außenwelt. Ein Affizirtwerden des menschlichen Einzelwesens von seiner Außenwelt wird durch seine Selbständigkeit so wenig ausgeschlossen, daß vielmehr ohne dasselbe die Rede von ihr eine müßige sein würde. Die Selbständigkeit besteht nur darin, daß das durch ein Anderes außer ihm afficirt Werden eines Seins nicht auch schon an sich selbst, und folglich mit Nothwendigkeit, zugleich ein durch dasselbe determinirt Werden ist. Und dieser Fall kann nur bei einem persönlichen Sein statt finden. Da im Begriff der Endlichkeit die Begrenztheit schon mitliegt: so kann das menschliche Einzelwesen (und überhaupt jedes geschöpfliche Wesen) seine vollständige Selbständigkeit nur dadurch erlangen, daß es an seiner gesammten Außenwelt, sofern sie nicht (was von der Materie in ihrem ganzen Umfange gilt,) selbst moralisch aufzuheben ist, jede sie von ihm scheidende Schranke aufhebt, und damit vollständig in sie eingeht. Von Hause aus befindet sich das menschliche Einzelwesen, wie schon gesagt worden ist, seiner Außenwelt gegenüber im Zustande völliger Unselbständigkeit. Da in ihm seine Persönlichkeit noch nicht aktuell ist, und, im Zusammenhange damit, sein eigener materieller Naturorganismus dieser seiner Persönlichkeit noch nicht zugeeignet ist, so besitzt es noch gar keine Macht weder über die ihm äußere materielle Natur noch über die anderen menschlichen Einzel-

*) J. H. Fichte, Psychologie, I., S. 721: „Dieses Gefühl unsres Bedingtseins schöpfen wir nicht allein und sogar weit weniger aus unserm Verhältniß zu den Außendingen; es stammt weit mächtiger und allgegenwärtiger aus unserm eigenen Inneren. Es ist uns weniger empfindlich und hemmend, die objektiven Dinge nehmen zu müssen wie sie sind, als in unserm Wissen und in unserm Leisten an eben so unüberwindliche innere Schranken gebunden zu sein."

**) Diese Selbständigkeit ist es eigentlich, wovon Deinhardt unter dem Namen der Freiheit spricht, wenn er (Beiträge zur religiösen Erkenntniß. Hamb. u. Gotha 1844, S. 134,) schreibt: „Frei sein heißt in dem Andern bei sich selbst sein."

wesen, im Verhältniß zu denen es völlig unmündig ist. Es ist noch vollständig abhängig von beiden, außer inwiefern es etwa durch die Vermittelung von anderen bereits erwachsenen menschlichen Individuen von der ersteren in irgend einem Maße unabhängig ist*), was aber dafür seine Abhängigkeit von diesen andern menschlichen Einzelwesen desto fester anzieht. So lange in ihm seine Persönlichkeit sich noch in der Dependenz von ihrer eigenen materiellen Natur befindet (§. 182.), und in demselben Verhältniß, in welchem dieß noch der Fall ist, befindet es sich gegenüber von seiner Außenwelt in Dependenz. Denn sein Verhältniß zu dieser ist wesentlich durch seine eigene materielle Natur und die Macht seiner Persönlichkeit über sie vermittelt und folglich auch bedingt. Nur sofern es unter der Hand seiner Erzieher an diese alles, was ihm nach und nach von Unabhängigkeit zuwächst, abgegeben hat, genießt es seiner übrigen Außenwelt gegenüber in soweit der Unabhängigkeit, als ihm hierdurch die Bedingungen seiner allmäligen Entwickelung zur künftigen Selbständigkeit gewahrt sind. Eben vermöge dieser seiner Abhängigkeit von seinen Erziehern wird vermittelst des materiellen Naturprocesses seines Erwachsens zur natürlichen Reife in ihm seine Persönlichkeit, indem sie sich nach und nach aktualisirt, allmälig immer mehr seiner eigenen materiellen Natur mächtig, und in demselben Verhältniß, in welchem dieß geschieht, stellt sich auch sein Verhältniß zu seiner Außenwelt um, und begründet sich die reale Möglichkeit seiner Selbständigkeit. Denn indem es seiner eigenen materiellen Natur mächtig geworden ist, ist es damit unmittelbar zugleich auch seiner Außenwelt mächtig geworden und ihr gegenüber sein eigener Herr und der Selbständigkeit fähig. In demselben Maße, in welchem sein eigener materieller Naturorganismus immer vollständiger Organ seiner Persönlichkeit wird, also auch Werkzeug für ihn zu einer wirksamen Funktion auf die Außenwelt, nimmt auch seine Abhängigkeit

*) Fichte, Naturrecht (S. W., III.,) S. 81 f: „Der Mensch bedarf der freien Hülfe der Menschen, und würde ohne dieselbe bald nach seiner Geburt umkommen. Wie er den Leib der Mutter verlassen hat, zieht die Natur die Hand ab von ihm und wirft ihn gleichsam hin. . . . . Gerade dadurch wird bewiesen, daß der Mensch, als solcher, nicht der Zögling der Natur ist, noch es sein soll. Ist er ein Thier, so ist er ein äußerst unvollkommenes Thier, und gerade darum ist er kein Thier."

von dieser letzteren immer mehr ab. Den Wendepunkt bildet hierbei der Eintritt der natürlichen Reife. (§. 183.) Wenn das menschliche Individuum vonvornherein nicht einmal sein Leben selbst erhalten kann, weder sein materiell-physisches noch sein moralisches, sondern es von außenher erhalten lassen muß von Anderen: so braucht es von diesem Zeitpunkt an nicht mehr sich erhalten zu lassen, weder materiell physisch noch moralisch, sondern kann sich, in beiderlei Beziehungen, selbst erhalten. Es ist nunmehr in ihm das Gleichgewicht hergestellt zwischen der Macht seiner Persönlichkeit und der seiner materiellen Natur, womit es mündig geworden ist, und von diesem Punkt an kann und soll sein Verhältniß zu seiner Außenwelt in stätiger Weise allmälig in das gerade Gegentheil von seinem ursprünglichen Stande umschlagen. Von hier aus kann und soll das Individuum in stätigem Fortschritt seine Außenwelt, d. h. die Außenwelt, so weit sie in seinen individuellen Bereich fällt, sich unterthänig machen. Denn von nun an besitzt seine Persönlichkeit an seinem materiellen Naturorganismus ein geeignetes Werkzeug, um seine individuelle Außenwelt der menschlichen Persönlichkeit je länger desto vollständiger zuzueignen. An der äußeren materiellen Natur nun hat es diese Zueignung letztlich durch die Aufhebung derselben als solcher auf moralischem Wege zu bewerkstelligen. Anders verhält es sich aber bezüglich der übrigen menschlichen Einzelwesen. Sie sind das Einzige, was nicht moralisch aufzuheben ist innerhalb der Außenwelt des Individuums. Ihnen gegenüber kann dieses vielmehr nur dadurch selbständig sein, daß es die Scheidung zwischen sich und ihnen aufhebt, daß es selbst in ihnen ist, wodurch sie aufhören, für dasselbe ein lediglich Aeußeres, d. h. ein Fremdes zu sein. In ihnen bei sich selbst seiend, ist es, unbeschränkt durch sie, selbständig. Das heißt aber m. a. W.: es ist gegenüber von ihnen selbständig durch die Liebe. Die Liebe also, und sie allein, ist es, wodurch das menschliche Individuum den übrigen gegenüber selbständig wird und ist, und es ist dieß genau in demselben Maße, in welchem es durch wahre Liebe mit ihnen wahrhaft Eins ist. Ganz auf die gleiche Weise — weil es sich auch hierbei um ein Verhältniß von Person zu Person handelt, — ist es auch sein Verhältniß zu Gott angehend bewandt. Selbst in diesem

Verhältniß kann und soll das menschliche (und überhaupt das kreatürliche) Individuum selbständig sein*), nämlich kraft unbedingter Gottesliebe.

Anm. Das Selbständige kann allemal nur eine Person sein, ein Selbst, ein Ich, ein Subjekt, weil nur ein Ich sich einem Anderen entgegenzusetzen vermag. Ob dieses Andere wieder eine Person ist oder ein unpersönliches Ding, und im ersteren Falle, ob es eine kreatürliche Person ist oder Gott, das thut insoweit nichts zur Sache.

§. 210. Das Verhältniß zwischen dem menschlichen Einzelwesen und seiner Außenwelt ist ein Verhältniß der Wechselwirkung. Auf der einen Seite wird das erstere kontinuirlich von der letzteren affizirt, und so verhält es sich zu ihr leidentlich. Allein da dieses sein von außenher Affizirtwerden wesentlich ein in seiner Persönlichkeit Affizirtwerden ist, der Persönlichkeit aber die Macht der Selbstbestimmung eignet: so führt sein von außenher Bestimmtwerden unmittelbar zugleich eine Sollicitation seiner Macht der Selbstbestimmung mit sich, und es ist mithin in demselben allemal zugleich ein sich selbst Bestimmen mitgesetzt, welches dann entweder eine affirmative oder eine negative (reagirende) Richtung nehmen kann. Indem das menschliche Einzelwesen so in seinem Affizirtwerden von der Außenwelt zugleich sich selbst bestimmt, verhält es sich in seinem leidentlichen Verhältniß zu derselben nicht rein leidentlich, (auch nicht sofern es gegen ihre Affektionen nicht reagirt, sondern sie affirmirt,) sondern es bestimmt sich selbst in seinem von ihr Affizirtwerden, d. h. es läßt sich selbst von ihr bestimmt werden. So als durch seine eigene Selbstbestimmung gesetztes ist sein durch die Außenwelt Affizirtwerden wesentlich aktiv bestimmte Passivität, d. h. Receptivität. Das menschliche Einzelwesen verhält sich demnach zu seiner Außenwelt nicht (wie das bloße Thier) passiv, sondern receptiv. Es leidet von ihr nur so, daß es in seinem von ihr Leiden zugleich in Beziehung auf sie agirt. Eben deßhalb steht es aber auch nicht unter ihrer Gewalt, sondern kann auch auf der anderen Seite von sich selbst aus auf sie wirken, d. h. sich ihr gegenüber auch spontan (frei-

*) Vgl. Al. Schweizer, Christl. Glaubensl., I., S. 266 f.

thätig) verhalten. Sein Verhältniß zu ihr ist ein Verhältniß einerseits der Receptivität und andrerseits der Spontaneität*).

Anm. Affizirbarkeit (Erregbarkeit) und Receptivität sind nicht identisch. Diese ist eine nähere Bestimmung von jener.

§. 211. Näher beruht dieses Mitgesetztsein der Selbstbestimmung des menschlichen Einzelwesens bei jeder Affektion, die es von außenher erfährt, darauf, daß in ihm vom Beginn seiner moralischen Entwickelung an allezeit Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit in irgend einem Maße — und zwar in stätig gesteigertem — in einander gesetzt sind. (§. 186. 190.) Die Affektion seiner Persönlichkeit vonseiten der Außenwelt trifft zwar unmittelbar sein Verstandesbewußtsein, und zwar so, daß sie dasselbe als Empfindung bestimmt. Indem nun aber in dem Verstandesbewußtsein immer irgend ein Maß von Willensthätigkeit mitgesetzt ist, verhält sich vermöge dieser die Persönlichkeit unmittelbar zugleich aktiv gegen die ihr widerfahrende Affektion; und eben hiermit bestimmt sie sich selbst in ihrem Verhältniß zu dieser.

§. 212. Die menschliche Persönlichkeit ist demnach für ihre Außenwelt unmittelbar nur durch die Vermittelung des Verstandesbewußtseins (nicht auch der Willensthätigkeit), und zwar unter der Form der Empfindung (nicht unter der des Sinnes) afficirbar, und alle receptiven menschlichen Zustände sind unmittelbar und zunächst Bestimmtheiten des Verstandesbewußtseins, und zwar näher unter der Form der Empfindung.

Anm. Auch sofern eine Affektion der Persönlichkeit bei einer Wahrnehmung statt hat, die freilich als solche ein Afficirtwerden, ein sich leidentlich Verhalten der Persönlichkeit nicht ist, vielmehr grade umgekehrt, so trifft sie gleichwohl unmittelbar das Verstandesbewußtsein unter der Form der Empfindung, nicht unter der des Sinnes. Das somatische Sinnesorgan wird wohl affizirt, aber nicht sofern es Organ des (aktiven) Sinnes ist, sondern sofern es sich passiv verhält, und nicht, wie in der Sinnesfunktion, d. h. in der Wahrnehmung, aktiv.

---

*) Vgl. Schleiermacher, Psychol., S. 43. Erziehungslehre, S. 615. 695.

§. 213. Da Receptivität und Spontaneität auf dem Ineinandersein von Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit beruhen, so sind sie beide, je vollständiger dieses ist, desto vollkräftiger (energischer), und rufen einander gegenseitig desto wirksamer hervor. Die moralische Vollkommenheit besteht in dieser Beziehung darin, daß Receptivität und Spontaneität auf absolute, d. h. auf schlechthin vollständige und unmittelbare Weise gegenseitig in einander umschlagen. Da jedoch dieses gegenseitig in einander Uebergehen beider durch das Ineinandersein des Verstandesbewußtseins und der Willensthätigkeit bedingt ist, so daß das Maß dieses letzteren zugleich das Maß jenes ersteren ist: so kann jene Vollkommenheit erst mit der Vollendung der moralischen Entwickelung des Individuums eintreten. Bis dahin kann es immer nur Annäherungen an sie geben. Das Maß der (normalen) moralischen Entwickelung ist auch das Maß der Leichtigkeit und der Sicherheit des gegenseitigen in einander Umschlagens der Receptivität und der Spontoneität.

§. 214. Eben auf diesem gegenseitig in einander Umschlagen der Receptivität und der Spontaneität des menschlichen Einzelwesens in seinem Verhältniß zu seiner Außenwelt beruht, so lange es noch ein materielles ist, seine Selbsterhaltung, und überhaupt, auch sofern es schon ein geistiges ist, seine Lebendigkeit. Aufnehmen und aus sich heraus Setzen, eine Bewegung nach innen und eine Bewegung nach außen sind die beiden unablöslich zusammengehörigen Hälften wie alles Lebens überhaupt, so auch insbesondere des Lebens des persönlichen Einzelwesens in seinem Verhältniß zur Außenwelt.

Anm. Das persönliche Geschöpf führt ein eigentliches, d. h. ein waches Leben nur sofern es mit einer Außenwelt in Kommunikation steht*). Fehlen ihm dazu die Organe, oder versagen sie, so kann dennoch, wofern es anders moralisch dazu angethan ist, Gott sich mit ihm in Kommunikation setzen, es kann auch so Gotte leben.

*) Weisse, Philos. Dogmat III., S. 687 f: „Alles vernünftige Bewußtsein, Selbstbewußtsein ebenso wie Weltbewußtsein, alle in sich zusammenhängende, von solchem Bewußtsein ausgehende und wiederum in dessen perennirende Neuerzeugung zurückschlagende Verstandesthätigkeit ist in der Kreatur bedingt durch einen irgendwie körperlich vermittelten Wechselverkehr mit der Außenwelt. Das ist und bleibt ein Satz von durchgreifendster Wichtigkeit für alles philosophische Verständniß des menschlichen Seelen- und Geisteslebens."

Vgl. Luc. 20, 37. 38. **Bei dem lebendigen Wesen rein als solchem** bei dem Thiere, (dem nur Bewußtsein überhaupt eignet, nicht Verstandesbewußtsein, und nur Thätigkeit überhaupt, nicht Willensthätigkeit,) beruht seine Lebendigkeit auf dem gegenseitig in einander Umschlagen von (bloßer) Passivität und (bloßer) Aktivität in seinem Verhältniß zur Außenwelt, vor allem der äußeren materiellen Natur.

§. 215. Unverhältnißmäßig schwache Receptivität (mit dem Verstandesbewußtsein) ist Stumpfsinn, unverhältnißmäßig starke Leichtsinn (Zerstreutheit); unverhältnißmäßig schwache Spontaneität (mit der Willensthätigkeit) ist Trägheit, unverhältnißmäßig starke Heftigkeit (Hastigkeit). Daher (denn s. §. 131.) eignet der Stumpfsinn dem melancholischen Temperamente, der Leichtsinn dem sanguinischen, die Trägheit dem phlegmatischen, die Heftigkeit dem cholerischen.

§. 216. Zwischen der Kräftigkeit der Persönlichkeit in dem menschlichen Einzelwesen und der Stärke des von außenher auf sie geschehenden Eindrucks kann ein Mißverhältniß stattfinden. In diesem Falle ist das Verstandesbewußtsein, welches, und zwar unter der Form der Empfindung, zunächst afficirt wird von jenem Eindruck, nicht im Stande, sich in Beziehung auf ihn wahrhaft als persönliches Bewußtsein, als Verstandesbewußtsein zu vollziehen, und es kommt nur als (relativ) unpersönliches oder selbstloses, als (relativ) bloßes Bewußtsein zustande, und zwar näher als (relativ) bloße (unpersönliche) Empfindung. Der Mensch befindet sich dann eben damit nicht in einem Zustande wirklicher Receptivität, sondern in einem Zustande (relativ) bloßer, reiner Leidentlichkeit, und der von außenher empfangene Eindruck kann eben deßhalb auch keinen Zustand der Willensthätigkeit (der wirklich persönlichen Thätigkeit) und überhaupt der Selbstbestimmung in ihm hervorrufen*).

*) Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik (2. A.), S. 100: „Der Affekt ist die plötzliche heftige Erregung des Willens durch eine von außen eindringende, zum Motiv werdende Vorstellung, die eine solche Lebhaftigkeit hat, daß sie alle anderen, welche ihr als Gegenmotive entgegenwirken könnten, verdunkelt und nicht deutlich ins Bewußtsein kommen läßt. Diese letzteren, welche meistens nur abstrakter Natur, bloße Gedanken, sind, während jene erstere ein Anschauliches, Gegenwärtiges ist, kommen dabei gleichsam nicht zum Schuß, und haben also nicht was man auf Englisch fair play nennt: die That ist schon geschehen, ehe sie kontragiren konnten. Es ist wie wenn im Duell der Eine vor dem Kommandowort losschießt."

Dieser Zustand ist der **pathologische Affekt***), sehr bezeichnend so genannt, weil in ihm der Mensch **nur** afficirt ist, ohne in dieser Affektion sich **selbst** zu bestimmen. In ihm ist er daher, weil sein Bewußtsein nicht als wirklich **persönliches** oder **verständiges** zum Vollzug kommt, „außer sich“, „von sich selbst“ („von Sinnen“), und er verhält sich in ihm, weil er sich seiner selbst nicht wahrhaft bewußt ist, auch (relativ) willenlos. Die Persönlichkeit kommt momentan in ihm (relativ) psychisch nicht mehr zustande, und der Mensch sinkt so momentan auf die Stufe der bloßen Animalität zurück.

Anm. 1. Der pathologische Affekt entsteht nie anders als infolge eines Eindrucks, der **von außenher** auf uns gemacht wird. Wir fühlen uns aber in ihm von der Außenwelt überrascht, hingerissen, **überrumpelt**. Im höchsten pathologischen Affekt ist die Selbstbestimmung des Menschen und namentlich seine Willensthätigkeit völlig gelähmt. Auch der willkürliche Gebrauch seines sinnlichen Organismus geht ihm ab**). In diesem Zustande **thut** er gar nichts, sondern er erblaßt, erstarrt, zittert, knirscht, schäumt, — lauter Aeußerungen davon, daß in ihm die Macht der Selbstbestimmung durch eine ihm fremde Gewalt niedergehalten, sich nicht vollziehen kann. „Im höchsten Grade der Affekte,“ schreibt Dietr. **Tiedemann*****), „erfolgt aus dem großen **Zuströmen** der Vorstellungen und ihrer zu großen Schnelligkeit (?) eine Betäubung, in welcher alles klare Bewußtsein schwindet, weßwegen alle Affekte des höchsten Grades stumm sind.“ Daher die Leib und Seele zerrüttenden Wirkungen des pathologischen Affekts. Der **pathologische** Affekt ist allemal ein flüchtig vorübergehender, wenn gleich sich oft wiederholender Zustand. Vgl. **Drobisch**, Empir. Psychol., S. 240 f. Mit der **Leidenschaft** darf der pathologische Affekt nicht verwechselt werden. Für jene gibt es innerhalb der Nor-

---

*) Vgl. überhaupt **Reinhard**, Moral, I., S. 351—361. Auch hier werden jedoch der pathologische Affekt und der Affekt im weiteren Sinne oder die Gemüthsbewegung (§. 191.) durchgängig mit einander vermengt; ja auch eigentliche Untugenden werden mit unter die Affekte gezählt.

) **Volkmann, Psychol., S. 334: „Gleichwohl vermag der Affekt noch in Gliedern Bewegungen hervorzubringen, die dem Impulse der Willkür bereits entzogen sind. (s. §. 38.)“

***) Handbuch der Psychologie, herausg. von L. **Wachler**. Leipz. 1804, S. 182. Vgl. auch **Rosenkranz**, Psychol., S. 352.

malität der moralischen Entwickelung gar keinen Ort. Ueber den Unterschied zwischen dem pathologischen Affekt und der Leidenschaft s. Kant, Anthropologie (S. W., X.), S. 276—279. 294—297. Frauenstädt (Das sittliche Leben, S. 368,) schreibt: „Was die Leidenschaften betrifft, so verhalten sich diese nach Jessen zu den Affekten wie centrifugale zu centripetalen Bewegungen; beide stehen in Wechselwirkung mit einander, erregen einander gegenseitig und gehen in einander über. Der Affekt ruft eine Leidenschaft hervor, und diese einen Zustand von Affekt."

Anm. 2. In mancher Beziehung sieht der Zustand der Gemüthserhebung oder des geistigen Affekts, der Zustand der Entzückungen und der Rührungen (§. 191 f.), dem des pathologischen Affekts sehr ähnlich, besonders weil er in gewissem Sinne ebenso ein unwillkürlicher ist wie dieser. Indem nämlich bei diesen Gemüthserhebungen die sinnliche Seite des Verstandesbewußtseins ganz zurückweicht gegen die geistige, (die auf moralischem Wege bereits geworden ist,) und so der sinnliche Hintergrund unserer Persönlichkeit für unser Bewußtsein vorübergehend ganz abbleicht, erscheinen sie uns gleichfalls als Momente des außer uns Seins. Allein dieß außer uns Sein ist nur ein (approximativ) außer unserm materiellen beseelten Leibe sein (vgl. 2 Cor. 12, 2—4), und als solches grade das rechte bei uns selbst Sein. Bei diesen Erhebungen, zu denen namentlich auch die andächtige Anbetung (s. unten §. 265.) gehört, ist die Willensthätigkeit und weiterhin die Macht der Selbstbestimmung nicht etwa gehemmt, sondern grade auf das Lebendigste erregt: wie denn auch ihre sinnlich-physischen Wirkungen die wohlthätigsten sind. Sie sind ein erquickendes Aufathmen des Individuums im reinen Aether des Geistes, in dem Elemente der Persönlichkeit, wie sie in ihrer vollen Freiheit von der Gewalt der Materie die rein geistige ist, — ein Aufflug über unsere gegenwärtige noch zugleich materiell-animalische Daseinsstufe hinaus. Eben deßhalb treten solche Zustände desto leichter und desto häufiger ein, je mehr bereits, infolge der vorgeschrittenen Vergeistigung des Individuums, das Verstandesbewußtsein und die Persönlichkeit überhaupt von den sinnlich-organischen Funktionen unabhängig geworden, und je konsistenter sie somit in sich selbst geworden sind. Auch hierin sind die Gemüthserhebungen das gerade Widerspiel des pathologischen Affekts. S. §. 221.

Anm. 3. Gemeinhin versteht man unter dem Affekt überhaupt jedes gesteigerte Gefühl. So schreibt Ulrici, Gott und der Mensch,

I. S. 471: „**Alle Gefühle ohne Ausnahme können zu stärkeren oder schwächeren Affekten sich steigern. Der s. g. Affekt ist nichts als ein ungewöhnlich starkes, heftiges Gefühl, das je nach dem Grade seiner Heftigkeit eine mehr oder minder starke Erschütterug der ganzen Seele, d. h. eine Aufhebung des inneren Gleichgewichts, des habituell gewordenen Verhältnisses ihrer Strebungen, Neigungen, Begehrungen, eine Unterdrückung ihrer anderweitigen Gefühle und Empfindungen, oft auch eine Störung der Ordnung und des Zusammenhangs ihrer Vorstellungen zur Folge hat. . . . . . Es läßt sich zwischen Gefühl und Affekt keine bestimmte Grenze ziehen**“.

§. 217. Das Mißverhältniß, auf welchem der pathologische Affekt beruht, kann seine Ursache haben theils entweder in einer abnormen Schwäche der Persönlichkeit des Individuums überhaupt, oder näher in einer abnormen sei es nun Schwäche oder Stärke einer von den beiden Seiten seiner Persönlichkeit, des Verstandesbewußtseins und der Willensthätigkeit, in ihrem Verhältniß zu einander, in einem entschiedenen Mangel des Gleichgewichts zwischen beiden, also in einer Temperamentsbeschaffenheit des Individuums, — theils in der Unverhältnißmäßigkeit der Gewalt, mit welcher der äußere Eindruck erfolgt, an und für sich, — theils endlich in beidem zusammen.

§. 218. Das bei diesem Mißverhältniß — wie es auch immer kausirt sein möge — eintretende Betäubtwerden des Verstandesbewußtseins kann auf zwei entgegengesetzte Weisen erfolgen. Der äußere Eindruck bewirkt nämlich vermöge seiner für die Stärke des persönlichen Bewußtseins unverhältnißmäßig heftigen Gewalt je nach Maßgabe seiner qualitativen Beschaffenheit entweder eine unverhältnißmäßige Depression oder eine unverhältnißmäßige Exaltation (Irritation, Agitation) der sinnlich (materiell) organischen Funktionen. In jenem Falle kommt es wegen der abnormen Schwäche der psychischen Funktionen, in diesem wegen der abnormen Stärke und Gewaltsamkeit derselben zu keinem wirklichen Verstandesbewußtsein (zu keinem wirklich selbstbewußten Bewußtsein), und mithin auch zu keiner wirklichen Willensthätigkeit und zu keiner wirklichen Selbstbestimmung. Ist nun der äußere Eindruck ein die sinnlich organischen Funktionen unverhältnißmäßig deprimi-

render, so ist der durch ihn hervorgerufene pathologische Affekt der asthenische, die Furcht — in seiner höchsten Steigerung der Schreck —, ist dagegen jener äußere Eindruck ein die sinnlich organischen Funktionen unverhältnißmäßig exaltirender (irritirender, agitirender), so ist der pathologische Affekt der hypersthenische, der Jähzorn. Ist das Verstandesbewußtsein in dem Maße deprimirt, daß es, weil es nicht wirklich persönlich bestimmt ist, die Willensthätigkeit nicht wirksam zu sollicitiren vermag, so entsteht die Furcht, — ist es in dem Maße exaltirt, irritirt, daß die durch dasselbe sollicitirte Thätigkeit, indem sie, weil es nicht wirkliches Verstandesbewußtsein ist, in übermäßiger Stärke aufgeregt wird, nicht als wirkliche Willensthätigkeit aufzukommen vermag, so entsteht der Jähzorn. Furcht und Jähzorn mit ihren mannichfachen Abschattirungen erschöpfen die wesentlichen Formen des pathologischen Affekts.

Anm. 1. Der Jähzorn*) darf nicht mit dem Zorn verwechselt werden, über welchen s. oben §. 152. Was man sonst noch unter die pathologischen Affekte zu rechnen pflegt außer Furcht und Jähzorn, gehört nicht hierher, sondern theils entweder unter die sinnlichen Affekte (§. 192.) oder unter die Gemüthserhebungen (§. 192.), theils unter die Gefühle. Freude und Schmerz sind einfache Gefühle, die allerdings in geistige Affekte, in Gemüthserhebungen, Entzückungen und Rührungen übergehen können. Eine solche Rührung ist z. B. das Mitgefühl. Nimmermehr aber ist es ein pathologischer Affekt, außer etwa in dem specifischen mütterlichen Mitgefühl, sofern es noch ein instinktartiges ist. Nie betäubt das Mitgefühl das Verstandesbewußtsein, nie lähmt es die Willensthätigkeit. Seine Wirkung ist vielmehr die grade entgegengesetzte.

Anm. 2. Eine unverhältnißmäßige Exaltation der sinnlich organischen Funktionen findet auf handgreifliche Weise z. B. in der Trunkenheit statt, mit der deßhalb der pathologische Affekt des Jähzorns Hand in Hand geht.

Anm. 3. Modifikationen der Furcht sind Kummer, Sorge u. s. f. Auch die Hypochondrie gehört hierher. Auch bei ihr stehen die Energie des Verstandesbewußtseins, also des selbstbewußtseienden Bewußtseins, und die Stärke der äußeren Eindrücke

*) Ueber ihn vgl. auch Culmann, Christl. Ethik, II., S. 50—52.

nicht in dem entsprechenden Verhältnisse. Die Schuld liegt aber bei ihr nicht an diesen letzteren, sondern an dem ersteren, und zwar in folge einer habituellen Asthenie und Atonie der dasselbe vermittelnden sinnlich organischen Funktionen. Daher den Hypochondrischen *Alles und Jedes* in eine furchtvolle Mißstimmung versetzt. Eine Modifikation des Jähzorns, und zwar eine abgeschwächte, ist der *Aerger*.

§. 219. Sofern der pathologische Affekt auf einer abnormen sei es Schwäche oder Stärke des Verstandesbewußtseins und der Willensthätigkeit in ihrem Verhältniß zu einander beruht, kann er im Temperamente begründet sein, und die wesentlichen Formen desselben stehen so in einem specifischen Verhältniß zu den einzelnen Temperamenten. Sofern nämlich die pathologischen Affekte mit durch die verhältnißwidrige sei es Schlaffheit oder Reizbarkeit sei es der einen oder der anderen von den Funktionen der Persönlichkeit kausirt sind, sind die Temperamente die natürliche Anlage zu ihnen. Da bei der Melancholie schon eine natürliche, sinnlich organisch kausirte Depression des Verstandesbewußtseins stattfindet, so daß dieses leicht so tief herabgedrückt werden kann, daß es nicht mehr sich als wirkliches *Verstandes*bewußtsein zu vollziehen und die Willensthätigkeit aufzuwecken vermag: so ist sie vorzugsweise zur Furcht prädisponirt; und da bei dem cholerischen Temperament schon eine natürliche, sinnlich organisch kausirte Exaltation (Irritirtheit) der Willensthätigkeit stattfindet, so daß dieselbe also leicht so hoch gesteigert werden kann, daß sie ihrer selbst nicht mehr mächtig bleibt und aufhört *Willens*thätigkeit zu sein: so ist es vorzugsweise zum Jähzorn prädisponirt. Umgekehrt, da bei dem Sanguiniker bereits eine natürliche, sinnlich organisch kausirte Exaltation (Irritirtheit) des Verstandesbewußtseins stattfindet, so kann dieses bei ihm nicht leicht so tief herabgedrückt werden, daß es in ihm nicht sich als wirkliches *Verstandes*bewußtsein zu vollziehen und die *Willens*thätigkeit wirksam anzuregen vermöchte, und er ist deßhalb entschieden zur Furchtlosigkeit prädisponirt („sanguinische Hoffnung“); und da bei dem Phlegmatiker bereits eine natürliche, sinnlich organisch kausirte Depression der Willensthätigkeit stattfindet, so kann diese bei ihm nicht leicht durch ein unverhältnißmäßig exaltirtes (irritirtes) Ver-

standesbewußtsein so übermäßig exaltirt (irritirt) werden, daß sie sich nicht als wirkliche Willensthätigkeit zu vollziehn vermöchte, und so ist er entschieden indisponirt zum Jähzorn („das indolente, geduldige, ruhige Phlegma").

§. 220. Soweit nun Furcht und Jähzorn Temperamentsaffekte sind, sind sie moralisch überwindlich durch die Bildung (s. oben §. 165.). In dieser ihrer Moralisirung sind sie jene die Scheu, dieser die Entrüstung (die Indignation, der gemeinhin so genannte edle Zorn). Als diese haben sie den Charakter der Unfreiwilligkeit abgelegt. Auch Scheu und Entrüstung sind bestimmt mit sinnliche Affektionen; aber die sinnliche Empfindung und der sinnliche Trieb stehen bei ihnen eben so bestimmt unter der Potenz der Persönlichkeit, näher jene unter der Potenz des Verstandessinnes, dieser unter der Potenz der Willenskraft. Sie sind nicht blind und ihrer selbst unmächtig wie Furcht und Jähzorn.

§. 221. Bei der angegebenen Genesis des pathologischen Affekts liegt es in der Natur der Sache, daß je energischer in dem menschlichen Individuum die Persönlichkeit wird vermöge der fortschreitenden moralischen Entwickelung, oder — worin ja in concreto diese Erstarkung der Persönlichkeit eben besteht, — je weiter der Vergeistigungsprozeß in demselben vorschreitet, je mehr mithin das Leben seiner Persönlichkeit unabhängig wird von den Funktionen seines materiellen Naturorganismus, und je mehr sie in einem immer vollständiger ausgebildeten geistigen Naturorganismus ihre selbstständige Consistenz gewinnt, es auch desto freier wird von den pathologischen Affekten, und dieselben desto vollständiger und sicherer beherrscht*). Je roher dagegen das menschliche Einzelwesen moralisch ist, in desto höherem Grade steht es unter der Herrschaft derselben. So lange jedoch seine moralische Entwickelung noch nicht schlechthin vollendet und er folgeweise noch nicht schlechthin vergeistigt ist, liegt es für Jeden innerhalb der Möglichkeit, daß im einzelnen Falle ihn ein äußerer Eindruck von einem Grade der Stärke affizire, welcher zu dem gegebenen (und zwar in diesem Punkte überhaupt möglichen) Grade der Kräftigkeit seiner Persönlichkeit außer Propor-

*) Vgl. Hegel, Encyklopädie (S. W., VII., 2,) S. 135.

tion steht, und er so momentan in pathologischen Affekt versetzt werde. Auch bei schlechthin normaler Entwickelung kann daher (vor dem absoluten Abschluß derselben) ein momentaner Zustand pathologischen Affekts eintreten.

Anm. Dieß Letztere liegt auch im Leben des Erlösers in manchen Daten zu Tage, wie außer dem Auftritte in Gethsemane und Joh. 12, 27 (wobei jedoch noch eine eigenthümliche Kausalität mit in's Spiel kommt,) Luc. 12, 50, vielleicht auch Joh. 11, 33. 38.

Zweiter Abschnitt.

Die moralische Funktion oder das Handeln.

Erstes Hauptstück.

Das Handeln überhaupt.

§. 222. Der menschlichen Persönlichkeit stellt sich durch ihren Begriff die Aufgabe, auf die Objekte, zu denen sie sich im Verhältniß befindet, eine sie bestimmende Wirksamkeit auszuüben. (§. 96ff.) Wie sie zu dieser Wirksamkeit deßhalb berufen ist, weil ihr die Macht der Selbstbestimmung beiwohnt, so vollzieht sie dieselbe auch eben vermöge dieser ihr eignenden Macht der Selbstbestimmung, eben dadurch also, daß sie sich selbst zu ihr bestimmt. Die Funktion der menschlichen Persönlichkeit hat demnach wesentlich die Form der Selbstbestimmung, d. h. sie ist wesentlich moralische Funktion. Indeß wirksam fungiren kann die Persönlichkeit nur vermöge eines Werkzeugs. Ohne ein solches könnte sie an ihr Objekt, welches es auch immer sei, gar nicht einmal auch nur herangelangen mit ihrer Funktion*). Dieses Werkzeug besitzt sie aber an ihrem Naturorganismus**). Durch ihn ist mithin die moralische Funktion schlechterdings bedingt***).

---

*) Schleiermacher, Psychol., S. 478: „Auf dem psychologischen Standpunkte können wir nicht zugeben, daß es etwas außer seiner Natur gebe, womit der Mensch auf seine Natur handeln könne."

**) Mehring, Religionsphilos., S. 541: „. . . . so daß also allgemein der Leib sich definiren läßt als das Medium der Verbindung des Individuums mit einem kosmischen Ganzen."

***) Fichte, Sittenlehre (S. W., IV.,), S. 216: „Ich kann nur handeln durch meinen Leib."

Sonach ist die Funktion der Persönlichkeit wesentlich vermittelt einerseits durch ihre eigene Selbstbestimmung (ihr moralischer Charakter) und andrerseits durch ihren Naturorganismus, d. h. sie ist das Handeln*), dessen Begriff eben in den beiden angegebenen Momenten als seinen konstitutiven Merkmalen beruht. Jede Funktion der menschlichen Persönlichkeit ist wesentlich ein Handeln.

Anm. 1. Handeln ist nicht etwa gleich Thätigsein überhaupt. — Handeln von der Hand**). Nicht bloß a potiori, sofern die Hand vor allen anderen Gliedern des menschlichen somatischen Naturorganismus bei der moralischen Funktion die meisten und die wichtigsten Dienste leistet, sondern wohl noch mehr (wiewohl in der That beides zusammenfällt,) weil die Hand von allen uns bekannten animalischen Organismen allein dem menschlichen eignet, und so das charakteristisch menschliche Organ ist***). Wie denn auch vorzugsweise um ihretwillen die aufrechte Stellung des Menschen von so hoher Bedeutung ist †). Für die gesammte Entwickelung des mensch-

---

*) Ulrici, Gott u. d. Mensch, I., S. 595, definirt das „Handeln" als „die willkürliche Bewegung der körperlichen Gliedmaßen."

**) Kaum in einer anderen Wortbildung zeigt sich der Tiefsinn der deutschen Sprache in so glänzender Weise.

***) Kant, Anthropol. (S. W., X.,), S. 366: „Die Charakterisirung des Menschen als eines vernünftigen Thieres liegt schon in der Gestalt und Organisation seiner Hand, seiner Finger und Fingerspitzen, deren theils Bau, theils zartes Gefühl, dadurch die Natur ihn nicht für eine Art der Handhabung der Sachen, sondern unbestimmt für alle, mithin für den Gebrauch der Vernunft geschickt gemacht, und dadurch die technische oder Geschicklichkeitsanlage seiner Gattung, als eines vernünftigen Thieres bezeichnet hat." Vgl. Karl Snell, Die Schöpfung des Menschen (Leipz. 1863.), S. 135: „— — daß er (der Urmensch) die weichen fünf Finger des Sauriers in stetiger Folge zur universellen menschlichen Hand gebildet hat, die für keine bestimmte Arbeit eingerichtet ist, weil sie für alle dienlich ist, und mit unzähligen Werkzeugen sich auszurüsten geeignet ist." Vgl. auch die sinnvollen Bemerkungen Fichtes, Naturrecht, (S. W., III.,), S. 82 f.

†) Lotze, Mikrokosmus, II., S. 84: „Daß die Natur dem Menschen diese Werkzeuge des Schaffens zu dem mannichfaltigsten Gebrauche frei ließ, und sie nicht zu dem einförmigen Geschäfte der Stützung des Körpers verbrauchte, darin beruht die wahre und große Bedeutung der aufrechten Stellung, in welcher man zu allen Zeiten das Uebergewicht der menschlichen Bildung über alle verwandten thierischen gefunden hat." J. H. Fichte, Anthropol. (2. A.), S. 546: „Nur durch seine aufrechte Stellung gewinnt der Mensch die vorderen Extremitäten, namentlich die eigenthümlich gebildete Hand, zu Werkzeugen freier künstlerischer

lichen Geschöpfs ist der Umstand, daß es Hände hat, von ganz unermeßlichen Folgen*). Hände sind mehr werth als Flügel**).

Anm. 2. Dem aufgestellten Begriff gemäß ist das Handeln ausschließend die Funktion der Person. Das aber liegt durchaus nicht in demselben, daß diese Person eine noch materielle sein müsse, und daß demnach Gott, ungeachtet er allmächtig wirke und unendliche Thaten thue, nicht handele***). Gott handelt so gewiß als er Hände hat: Daß diese geistige sind, nicht materielle, daraus folgt nur die Vollkommenheit seines Handelns.

Anm. 3. „Moralisches Handeln" (wofern dieß nicht heißen soll: moralisch gutes Handeln,) ist eine Tautologie. Es gibt kein anderes Handeln als das moralische. Das nichtpersönliche Wesen, das Thier handelt nicht, sondern nur das moralische Wesen. Dagegen reden wir mit Recht von einem „sittlichen Handeln." Denn dieses ist eine Species des Genus (moralisch) Handeln überhaupt.

Anm. 4. Aus dem §. erhellt, daß wir weit entfernt sind von der Meinung, „daß der Begriff des Handelns im Allgemeinen einen zu weiten Umfang habe, als daß er sollte ganz in der Ethik gebraucht werden können," und daß „was in dieser unter dem Handeln zu verstehen ist," nur „eine besondere Art davon" sei. (Strümpell, Vorschule der Ethik, S. 103.) Uns ist auch „das Spielen" und

---

Thätigkeit, während diese bei allen Thieren (auch bei dem Affen, dem seine Hände zum Klettern, nicht zu menschlichem Gebrauche dienen,) als Stützpunkte des Körpers bei ihren Bewegungen unentbehrlich sind." Mit Recht nennt Hegel die Hand „das absolute Werkzeug," „das Werkzeug der Werkzeuge." S. Encyklop. (S. W., VII., 2,), S. 240. 242 f.

*) S. darüber Lotze, Mikrokosm., II., S. 194 ff. Schleiermacher, Erziehungslehre, S. 796, schreibt: „Das Bildungsvermögen des Menschen liegt in der Hand. Sobald das Kind nicht mehr der Hände bedarf, um sich im Gleichgewicht zu erhalten, sondern dieß Organ frei bewegen kann zum eigenthümlichen Gebrauch: so fängt auch die bildende Kraft an sich zu regen, es entsteht ein Reiz, mit der Hand etwas zu bewegen, zu gestalten."

**) Vgl. Lotze, a. a. O., II., S. 84.

***) Marheineke, Entwurf der prakt. Theologie, S. 62 f.: „Thaten sind die nothwendigen Bewegungen des Geistes; aber sie sind darum noch nicht auch Handlungen, wozu die Hand, die Sinnlichkeit, die Welt der Erscheinung erforderlich ist; daher von Gott, der Geist ist, Thaten wohl, aber nicht Handlungen prädicirt werden können."

„das Versuchen“ ein Handeln. Die weite Fassung, die wir dem Begriff des Handelns geben, ist auch nicht etwa eine Neuerung. Reinhard (System d. christl. Moral, II., S. 490 d. 4. A.) schreibt: „Eine Handlung in der weitesten Bedeutung ist jede Anwendung unsrer Kraft, sie bestehe worin sie wolle.“

§. 223. Wenn die moralische Funktion der menschlichen Persönlichkeit durch einen Naturorganismus bedingt ist, so befindet sie sich, dem entsprechend, auch bereits ursprünglich mit einem solchen ausgerüstet. Sie ist nämlich schon von Hause aus mit einem materiellen animalischen, d. i. somatisch-psychischen Naturorganismus unmittelbar verbunden. Diese in dem menschlichen Einzelwesen unmittelbar oder natürlich gegebene Einheit der Persönlichkeit und der materiellen Natur ist eben, als diese ein Sittliches; aber sie ist auch wieder ein Sittliches, welches nicht auf moralischem Wege geworden ist. Sie ist also ein vormoralisches Sittliches, — was allerdings als sich widersprechend erscheint, da ja das Sittliche seinem Begriff zufolge eben ein moralisch gesetztes ist (§. 102). Ein solches vormoralisches Sittliches ist aber in der That die unumgängliche Bedingung, wenn das Werden des Sittlichen möglich sein soll*). Denn da einerseits das Sittliche das Produkt der Funktion der Persönlichkeit auf die materielle Natur ist, andrerseits aber jene nicht anders auf diese wirken kann, als inwiefern dieselbe ihr bereits zugeeignet, und folglich sie bereits mit ihr geeinigt ist: so setzt das Sittliche als die unumgängliche Bedingung seiner Möglichkeit eine ursprünglich gegebene, mithin nicht auf moralischem Wege gewordene Einheit der Persönlichkeit und der materiellen Natur voraus. Diese Einheit aber läßt sich nicht als die Wirkung der materiellen Natur denken, die ja nicht über sich selbst hinauskann, und so bleibt nichts übrig, als sie selbst wieder als das Produkt der Persönlichkeit in der materiellen Natur zu denken, also als eine gleichwohl moralisch gewordene. Und so erscheint die Möglichkeit des Sittlichen als durch die bereits vor ihm gegebene Wirklichkeit

*) Schelling, Denkmal der Schrift Fr. H. Jacobis von den göttlichen Dingen (S. W., I., 8,), S. 74: „Es muß doch auch das sittliche Wesen, eben um ein solches zu sein, und um sich als solches zu unterscheiden, (worin eben der Aktus der Persönlichkeit besteht,) einen Anfang seiner selbst in sich selbst haben, der nicht sittlich (wohl zu unterscheiden von unsittlich) ist.“

desselben bedingt, d. h. das Sittliche erscheint überhaupt als unmöglich. Diese Antinomie*) löst sich jedoch einfach durch die Reflexion darauf, daß es ja beide Male eine verschiedene Persönlichkeit sein kann, — diejenige, welche das die Möglichkeit des Sittlichen bedingende vor ihm unmittelbar gegebene Einssein der Persönlichkeit und der materiellen Natur, das oben so genannte vormoralische Sittliche, bewirkt, und diejenige, welche mittelst dieses vormoralischen Sittlichen das eigentlich Sittliche producirt. Das alle Sittlichkeit bedingende vormoralische Sittliche ist, in unsrer irdischen Weltsphäre, das menschliche Geschöpf als rein natürliches. Es ist unmittelbares Einssein der Persönlichkeit und der materiellen Natur, und dennoch dieß wesentlich als Produkt der Persönlichkeit, nur einer fremden, — nämlich sofern von der menschlichen Gattung die Rede ist, der göttlichen, — sofern es sich aber um das menschliche Einzelwesen handelt, der Persönlichkeiten der beiden anderen Individuen, die es erzeugt haben. Denn die menschliche Zeugung ist wesentlich auch ein persönlicher Akt, nicht ein reiner Naturproceß. So hat also, wie gesagt, die Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens an dem unmittelbar mit ihr verbundenen materiellen menschlichen Naturorganismus schon von Hause aus ein Instrument für die moralische Funktion. Um an ihm thatsächlich ein dem Umfange ihres Bedürfnisses entsprechendes Werkzeug zu haben, muß sie freilich erst Besitz von ihm ergreifen, ihn sich erst zueignen, ihn erst zu ihrem Naturorganismus machen durch eine Bearbeitung desselben, die nur sehr allmälig vonstatten gehen und ihr Ziel nur sehr langsam vollständig erreichen kann.

§. 224. Dieser materielle menschliche (somatisch-psychische Naturorganismus ist bei allem menschlichen Handeln, auch bei dem am aller-

---

*) Eine ganz verwandte Antinomie spricht sich in dem Satze Jul. Müllers (Sünde, 3. A., II., S. 221,) aus: „Das folgt aus dem Wesen des Sittlichen überhaupt und kommt dem sittlich Bösen gemeinschaftlich mit dem sittlich Guten zu, daß es schlechterdings nicht mit einem Sein, sondern nur mit einer That beginnen kann." Denn die That ist ja doch selbst schon ein Moralisches. (Das „Sittliche," von dem Müller hier spricht, ist nämlich das, was wir das Moralische, im Unterschiede vom Sittlichen, nennen.) Man denkt hier unwillkürlich auch an das Wort Baaders, Erläuterungen, (S. W., XIV.,), S. 342: „Wenn wir nicht etwas wüßten, was wir nicht gelernt, so würden wir nie was lernen."

meisten bloß innerlichen, das unentbehrliche Werkzeug der menschlichen Persönlichkeit, so lange sie nämlich noch mit ihm zur Lebenseinheit verknüpft und, was damit zusammenfällt, noch nicht die vollendet geistige ist. Wenn jedoch die moralische Entwickelung des menschlichen Einzelwesens bereits (in normaler Weise) im Gange ist, da ist *er* nicht mehr das *ausschließende* Werkzeug der Persönlichkeit bei ihrem Handeln. Denn in demselben Verhältniß, in welchem vermöge jener Entwickelung der Persönlichkeit ein geistiger Naturorganismus zuwächst, gibt auch dieser für sie ein Instrument ab bei ihrer moralischen Funktion. *Für sich allein* reicht derselbe jedoch — so lange, wie gesagt, die Lebenseinheit zwischen der Persönlichkeit und ihrer *materiellen* Natur noch fortbesteht, — in keinem Falle völlig aus zu einem solchen Werkzeug, sondern um zum Ziele zu gelangen bei dem Handeln, muß die Persönlichkeit immer ihren *materiellen* Naturorganismus mit in Bewegung setzen, es sei nun als psychisch-*somatischen* oder *lediglich* als psychischen. (Wobei der *psychische* Naturorganismus insoweit und insofern, *als er noch nicht vergeistigt* ist, gemeint ist.)

Anm. *Jede* Funktion unsrer Persönlichkeit, die „geistigste" wie die sinnlichste, ist ein Handeln, auch unser Denken und unser Wollen. (Das „Handeln" in der „Vorstellung" hat namentlich *Fichte* zuerst nach Gebühr hervorgehoben.) Sie sind ein Handeln, das heißt aber: sie sind wesentlich durch unsern materiellen (somatisch-psychischen) Naturorganismus vermittelt, wenn auch etwa nur durch den psychischen, — so sehr sie auch von innerlichster Natur sein mögen*). Daß auch unser Denken und unser Wollen, und zwar auch das reinste wie das Spekuliren und das Autonomisiren, mit durch unsern materiellen Naturorganismus vermittelt sind, das liegt in der Thatsache handgreiflich vor, daß beide mit „physischer" Anstrengung und Er-

*) Man denke an die *Thränen* der Reue. — *Geß* (Die Lehre von der Person Christi, S. 261 f.,) schreibt: „Es gibt nicht eine Lebensbethätigung der Seele, welche nicht durch die leibliche Organisation vermittelt wäre. Nicht einmal der Umgang der Seele mit Gott geschieht in einer die leibliche Organisation beseitigende Weise. Das Denken des Betenden, das innere Wollen des in Gott sich Versenkenden, Gott Liebenden geschieht durch leibliche Vermittelungen. ... Und es geht auch durch alle Nerven und durch das Leben des Herzens, wenn der Geist Gottes durch die Seele weht."

schöpfung verbunden sind. Was das Denken angeht vgl. Daub, Vorless. und die Prolegom. zur Dogmatik, S. 95. 97*). K. Ch. Planck, System des reinen Realismus (die Weltalter, I.,), S. 176. 177**), — das Wollen anlangend Schleiermacher, Kritik der bisherigen Sittenlehre (S. W., III., 1,), S. 75, und Dialektik, S. 387. Nicht minder dürfte sich aber auf der anderen Seite sagen lassen, daß alle, auch die „geistigsten" Funktionen des Menschen zu ihrem unmittelbaren Objekt die materielle Natur haben, zum Behuf ihrer Zueignung an die menschliche Persönlichkeit, wenn nicht die äußere materielle Natur, so doch die eigene der individuellen Person, ihren materiellen somatisch-psychischen Naturorganismus, sofern er nämlich der Persönlichkeit entweder überhaupt noch gar nicht zugeeignet ist, oder doch nicht richtig (und dann freilich auch immer nur erst relativ), und also noch in veränderter Weise ihr zugeeignet werden muß. Angestrengtes Nachdenken nennen wir ein „sich den Kopf Zerbrechen" ***).

§. 225. Da so das Handeln sich unumgänglich durch den materiellen Naturorganismus vermittelt, (so sehr übrigens auch der geistige, sofern und soweit er bereits vorhanden ist, dabei konkurriren mag,) so hat es wesentlich eine innere Seite und eine äußere; denn jener (mittelst dessen die Persönlichkeit ihre Funktion vollzieht,) ist beides, ein innerer und ein äußerer Organismus, — nämlich als der psychische ein innerer und als der somatische ein äußerer. (§. 79.) Demgemäß ist es theils ein bloß inneres, theils ein zugleich äußeres. Ein bloß inneres ist es, sofern es sich ausschließend mittelst

---

*) „Selbst der Denkakt ist bedingt durch die physische Lebenskraft."

**) Er behauptet mit Recht, „daß auch die rein geistigen Thätigkeiten sich nur auf leiblich bedingte Weise vollziehen können," und setzt hinzu: „Selbst von unserem Denken noch als einem leiblich sich vollziehenden haben wir eine Empfindung."

***) Vgl. Hegel, Encyklop. §. 410 (S. W., VII., 2,), S. 232 f.: „Das ganz freie, in dem reinen Elemente seiner selbst thätige Denken bedarf ebenfalls der Gewohnheit und Geläufigkeit, dieser Form der Unmittelbarkeit, wodurch es ungehindertes, durchdrungenes Eigenthum meines einzelnen Selbsts ist. Erst durch diese Gewohnheit existire Ich als denkendes für mich. Selbst diese Unmittelbarkeit des denkenden Bei-sich-seins enthält Leiblichkeit, (Ungewohnheit und lange Fortsetzung des Denkens macht Kopfweh,); die Gewohnheit vermindert diese Empfindung, indem sie die natürliche Bestimmung zu einer Unmittelbarkeit der Seele macht."

des psychischen materiellen Naturorganismus vollzieht, und mithin auch in Ansehung seines Objekts nicht über die eigene materielle Natur der handelnden Person hinausgreift (wie dieser Fall z. B. im Widerstande gegen innere Gemüthsregungen und Gemüthsbewegungen, in der Selbstprüfung, der Reue und dergl. stattfindet). Ein zugleich äußeres ist es, sofern es sich zugleich mittelst des somatischen materiellen Naturorganismus vollzieht, (und wenn es auch etwa nur als unwillkürliche Gebehrde, §. 284, geschähe,) was in allen den Fällen unerläßlich ist, wo sein Objekt der Außenwelt der handelnden Person angehört. Wo das Handeln ein äußeres ist, da ist es aber immer wesentlich zugleich ein inneres, weil ja die Persönlichkeit auf ihren somatischen materiellen Naturorganismus gar nicht anders einwirken, und folglich ihn auch gar nicht anders in Bewegung setzen und überhaupt gebrauchen kann, als mittelst ihres psychischen. Ein (wirkliches) Handeln, das ein bloß äußeres wäre, kann es sonach gar nicht geben. Jedes Handeln hebt vielmehr von innen her und inwendig an, und es ist ihm wesentlich, vor allem ein innerer Vorgang zu sein, wie stark es auch übrigens als äußeres hervortreten mag. Wo die Persönlichkeit des Handelnden auch ihren somatischen materiellen Naturorganismus mit ins Spiel setzt, (was sie, wie gesagt, nicht anders kann als mittelst der Bethätigung des psychischen,) und ihre Funktionen bis auf die Außenwelt desselben extendirt, da bilden erst beide Seiten dieser persönlichen Funktion, die innere und die äußere, zusammen die vollständige und wirkliche Handlung. Je genauer diese beiden Seiten sich entsprechen, je vollständiger sie sich decken, desto vollkommener ist sie in dieser besonderen Beziehung.

§. 226.*) Da das Handeln die Funktion der Persönlichkeit ist, diese aber als Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit, und zwar als Einheit beider, fungirt: so wird zu seiner Vollständigkeit und Vollkommenheit erfordert, daß in ihm diese beiden wirklich und in wirklicher Einheit gesetzt sind, und zwar vollständig nach ihren wesentlichen Momenten, das Verstandesbewußtsein als urtheilendes und

*) Mit diesem §. kann man Reinhards Syst. d. christl. Moral, II., S. 493—502, vergleichen.

begreifendes und die Willensthätigkeit als sich entschließende und thuende. Diese vier — Urtheil, Begriff, Entschluß und That, — müssen im Handeln eben so sehr einerseits ausdrücklich als Momente auseinandertreten als andrerseits bestimmt ineinandersein. Darauf, daß in dem Handeln bestimmt das Verstandesbewußtsein mitgesetzt ist, und zwar beides, als urtheilendes und als begreifendes, beruht seine *Absichtlichkeit*, — darauf, daß in ihm bestimmt die Willensthätigkeit mitgesetzt ist, und zwar beides, als sich entschließende und als thuende, beruht seine *Freiwilligkeit*. Nur in dem Maße, in welchem diese beiden ihm zukommen, findet bei ihm wirklich Selbstbestimmung und mithin auch *Zurechnung* statt. Was sodann die besonderen Momente beider, des Verstandesbewußtseins und der Willensthätigkeit, betrifft, so muß in dem Handeln das Verstandesbewußtsein ausdrücklich als beides gesetzt sein, als Urtheil und als Begriff, und die Willensthätigkeit ausdrücklich als beides, als Entschluß und als That. Aber diese vier besonderen Momente müssen in ihm auch wieder eben so bestimmt je zwei, wie sie nämlich einander auf beiden Seiten entsprechen, in einander gesetzt sein. Urtheil und Begriff auf der einen Seite müssen als durch die Willensthätigkeit bestimmt oder erfüllt gesetzt sein, d. h. sie müssen Urtheil und Begriff eines Willensthätigen sein, also Urtheil und Begriff von etwas Gewolltem, — und näher muß das Urtheil als durch den Entschluß und der Begriff als durch die That bestimmt oder erfüllt gesetzt sein. So als den Entschluß in sich gesetzt habend ist das Urtheil nämlich das teleologische, die *Absicht*, und als in sich die That gesetzt habend ist der Begriff der *Zweck* *). Auf der anderen Seite müssen Entschluß und That als durch das Verstandesbewußtsein be-

*) Hiermit stimmt es vollkommen überein, wenn *Daub* den Zweck als *den als Ursache wirksamen Begriff* definirt. S. System der christl. Dogmat., II., S. 80. 231 ff. Vgl. dazu *Kant*, Kritik der Urtheilskraft (S. W., VII.,), S. 62 f. 71. *Schelling*, System d. transcendentalen Idealismus (S. W., I., 3,), S. 567: „Im Handeln wird nothwendig ein Objekt als bestimmt gedacht durch eine Kausalität, die von mir einem Begriff gemäß ausgeübt wird." Ebendas. S. 561: „Die Begriffe Mittel und Zweck verhalten sich zu denen der Ursache und Wirkung so, wie ein Begriff des Begriffs zu einfachen Begriffen überhaupt sich verhält." *Schopenhauer*, Die beiden Grundprobleme der Ethik, S. 160: „*Zweck* ist das dierekte Motiv eines Willensaktes, *Mittel* das indirekte."

Verbrechen ganz zugerechnet, dieselben aber fallen noch einmal dem Verführer zur Last, und so rückwärts fort, so lange sich noch irgendwo ein Wille als Urheber jener Verbrechen nachweisen läßt" *).

Anm. 3. Bei der Bestimmung der Begriffe von Absicht, Zweck, Vorsatz und Ausführung herrscht allgemein eine große Verwirrung **). Hier haben sich dieselben sehr klar und dem genaueren Sprachgebrauch durchaus angemessen ergeben. Die Absicht ist ein Urtheil, in dem ein Entschluß gesetzt ist, d. h. ein klares und deutliches Urtheil über einen gefaßt werdenden Entschluß, über ein Handeln, zu dem man sich entschließt; — der Zweck ist ein Begriff, in dem eine That gesetzt ist, d. h. ein Begriff, der als Gegenstand eines Thuns gedacht wird, also als ein durch ein Thun zu setzender (zu realisirender) ***); — der Vorsatz ist ein Entschluß, in dem ein Urtheil gesetzt ist, d. h. ein sich Entschließen zu einem klar und deutlich beurtheilten Handeln; — die Ausführung ist eine That, in der ein Begriff gesetzt ist, d. h. eine That, deren Gegenstand ein Begriff ist, die in dem Setzen (Realisiren) eines Begriffs (der eben insofern Zweckbegriff ist,) besteht. Ganz besonders vielfach werden die beiden Begriffe Absicht und Vorsatz mit einander verwirrt. Will man sie scharf auseinander halten, so liegt vor allem zutage, daß dem Grundbegriff nach die Absicht in einem Urtheilen besteht, der Vorsatz in einem sich Entschließen. Näher ist aber die Absicht ein Urtheil, welches mit einem Entschluß in Verbindung steht, ihn betrifft, so daß man also, indem man durch sein Handeln eine

---

*) Volkmann, Psychol., S. 397 f.: „Die Zurechnung ist das Urtheil, durch das ausgesagt wird, daß eine bestimmte That aus dem Ich eines bestimmten Menschen hervorgegangen sei. „Er hat es gethan," ist ihre kürzeste Formel. . . . . . Allein was hat das Ich mit der That gemein? Das Wollen bildet die Vermittelung beider: ich habe gewollt, was ich gethan habe. Zwischen die extremen Glieder tritt das Wollen, und stiftet nach jeder Seite hin ein bestimmtes Verhältniß. Die Zurechnung hat also zwei Instanzen: sie führt die That auf das Wollen und weiter das Wollen in das Ich zurück, und betont in der Frage: habe ich das gewollt? bald das „Das", bald das „Ich." Die Zurechnung ist also Zurechnung der That in das Wollen und des Wollens in das Ich."

**) Auch die Art, wie die Begriffe von Absicht und Vorsatz von Trendelenburg, Naturrecht, S. 110—113, bestimmt werden, hat mir kein Einverständniß abgewinnen können.

***) Müller, Sünde, II., S. 231: „Der wahre Grund des Handelns liegt in seinem Zwecke. Ist dieser in den Willen aufgenommen, so folgt daraus auch mit moralischer Nothwendigkeit die bestimmte Weise des Handelns."

Wirkung hervorbringt, diese mit vollkommen klarem und deutlichem Urtheil hervorbringt, mit a. W. so, daß man klar und deutlich weiß, **welche** Wirkung ein bestimmtes Handeln haben wird, zu dem man im Begriff ist sich zu entschließen, — und der Vorsatz ein Entschluß, welcher sich mit einem klar und deutlich beurtheilten Handeln verbindet, so daß man also ein klar und deutlich beurtheiltes Handeln **willensthätig**, d. h. durch einen wirklichen und vollständigen **Willensakt** in Vollzug setzt*). Die Begriffe der Absicht und des Vorsatzes und der Unterschied zwischen beiden sind ganz vortrefflich erörtert, unter Beziehung auf die hier gegebenen Begriffsbestimmungen, von E. **Herrmann** in seiner Abhandlung: Ueber Absicht und Vorsatz überhaupt und über unbestimmte und indirekte Absicht insbesondere, im Archiv des Criminalrechts, 1856, St. I., S. 1—39, und St. II., S. 441—478**).

---

*) Uebereinstimmend **Hegel**, Encyklop., §. 504. 505. Philosophie des Rechts, §. 105 ff.

) Es heißt hier S. 11—14: „Eine sehr bestimmte Hinweisung auf den Unterschied wird durch die etymologische Differenz gegeben, nach welcher die Absicht ein Sehen, Schauen, eine **theoretische Funktion, der Vorsatz dagegen ein Setzen, eine Willensthätigkeit, eine **praktische** Funktion bezeichnet: — beide jedoch nicht bloß mit der allgemeinen Beziehung auf einander, welche durch das Ineinandergreifen des Verstandes- und des Willenslebens begründet ist, sondern mit der besonderen und näheren, daß jene Funktionen in Absicht und Vorsatz als Elemente des **Handelns** gedacht sind, also so, daß von den zum Handeln gehörenden inneren Funktionen des Bewußtseins oder Verstandes und der Selbstthätigkeit oder des Willens in der Absicht die erste in dem Vorsatze die zweite hervorgehoben ist. Kraft der Absicht **weiß** der Mensch im Gebiete seines Handelns, was er will, kraft des Vorsatzes **will** er, was er weiß. Kraft beider zusammen ist intelligenter Wille" (und thelematische Intelligenz) „vorhanden. Absicht ist für den Willen bestimmter Gedanke, Vorsatz dem Gedanken dienstbarer Wille. In jener ist der Verstand geschäftig, um ein für den Willen direktives Bewußtsein herzustellen, in diesem tritt der Wille in Thätigkeit, um einen Bewußtseinsinhalt zur Wirklichkeit zu machen. Hiernach gehören zwar beide dem Gebiete des Handelns an, aber doch so, daß die Absicht als solche auf einem früheren Stadium desselben sich befindet, in welchem die Person noch nicht nothwendig, wie im Vorsatze, die die Wirklichkeit bewegende Kraft ihres Willens in Thätigkeit treten läßt. Die Absicht steht demnach, wenn gleich an, doch noch vor der Schwelle der Willensaktion, mit welcher erst, wenn sie überschritten wird, der Vorsatz und mit ihm diejenige Funktion vorhanden ist, welche auf die irdische materielle Natur unmittelbar zu wirken und somit die wirkliche **konkrete Handlung** zur Erscheinung zu bringen bestimmt ist. Diese Schwelle kann unüberschritten bleiben, ohne daß dadurch die Absicht zu einem inneren

§. 227.*) Sieht man von hier aus zurück auf die Selbstbestimmung bei dem Handeln, so zeigt es sich, wie diese genetisch einerseits auf einer Bestimmtheit des Verstandesbewußtseins und andrerseits auf einer Bestimmtheit der Willensthätigkeit beruht. Jene ist der Beweggrund, diese die Triebfeder**). Der Beweggrund

---

Widerspruche würde, d. h. ohne daß deßhalb der für den Willen bestimmte Gedanke aufgegeben werden, erlöschen müßte. Dagegen kann zwar auch der Vorsatz, sofern der Wille auf jedem Stadium der Handlung abbrechen kann, seine Aktion auf die Wirklichkeit hemmen und unausgeführt bleiben; allein er hört dann nothwendig auf als Vorsatz, als Setzen eines Auszuführenden, zu existiren; als solches wird er gerade zurückgenommen, kann aber freilich in dem Gebiete des Bewußtseins und somit als Absicht fortleben. Weiter kann von der Absicht aus zum Vorsatz fortgegangen werden, ohne daß die ganze Absicht in dieses Stadium mit herüber genommen werden müßte; die Willensaktion bleibt auch dem für dieselbe bestimmten Bewußtseinsinhalt gegenüber durchaus frei, und setzt nach ihrer Wahl die Grenzen, in welchen die Absicht zur wirklichen Handlung werden soll. Es erwarten und empfangen die Gedanken, denen in der Absicht ein bestimmender Werth für das Handeln beigelegt ist, doch erst von der Willensthätigkeit selbst die Entscheidung über ihr definitives Geschick, ob sie überhaupt und in welchem Umfange sie aus ihrer noch theoretischen Existenz zu thatsächlichen Wirklichkeiten fortgeführt werden sollen. Dieses Urtheil empfängt die Absicht vom Vorsatz, welcher hiernach nicht etwa das bloße Hinzutreten der Selbstthätigkeit des praktischen Vermögens zur theoretischen Funktion der Absicht bedeutet; ebensowenig wie die Absicht nur in dieser theoretischen Funktion ohne eingreifende Bedeutung für das Handeln besteht. Vielmehr finden sich in der Absicht so gut als im Vorsatze sowohl das theoretische als das praktische Moment, aber in jedem in verschiedener Weise. In der Absicht ist vorwiegend der Verstand aktiv, jedoch so, daß er dem Wollen, dem bewußten Setzen, den in dem letzteren liegenden Bewußtseinsfaktor liefert: in dem Vorsatze ist vorwiegend aktiv der Wille, das Setzen, aber so, daß es im Entschluß zugleich einen Beschluß, ein Verstandesurtheil, fällt." S. 16 wird als „die fundamentale Differenz beider" bezeichnet, daß „Absicht wesentlich Verstandes-, Vorsatz Willensthätigkeit ist." S. 18 endlich heißt es: „Ihr positives Verhalten zu einander wird aber durchaus dadurch bestimmt, daß von den beiden in der Handlung sich durchdringenden inneren Faktoren in der Absicht der intellektuale oder theoretische (das sciens prudensque), in dem Vorsatze der praktische oder der Wille (das voluntate, animo) hervorgehoben, und hervortretend gedacht ist."

*) Man vergleiche hiermit Reinhard, Syst. d. christl. Moral, IV., S. 318—324, u. Lüdemann, Die sittlichen Motive des Christenthums (Kiel 1841), S. 12 f. Desgl. Baumgarten-Crusius, Lehrbuch der christl. Sittenlehre, S. 201—203. 208. Bruch, Theorie des Bewußtseins, S. 210 ff.

**) Ueber die Begriffe dieser beiden s. auch Trendelenburg, Naturrecht, S. 111—113.

steht in direkter Beziehung zur Absicht und zum Zweck, die Triebfeder zum Vorsatz und zur Ausführung. In jedem Handeln sollen beide, Beweggrund und Triebfeder, ausdrücklich gesetzt sein, und je vollständiger in ihm beide in einander sind, desto vollkommener ist — von den anderweiten Voraussetzungen abgesehen — dasselbe. Da vom Beginn der moralischen Entwickelung an Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit nie schlechthin außer einander sind (§. 190.), so sind auch der Beweggrund und die Triebfeder immer in irgend einem Maße in einander in jedem Handeln. Ein Handeln, in welchem der Beweggrund schlechthin fehlte, und folgeweise auch Absicht und Zweck, wäre ein schlechthin verstandloses (unintelligentes), eben deßhalb aber gar kein wirkliches Handeln; und ebenso: ein Handeln, in welchem die Triebfeder schlechthin fehlte, und folgeweise auch Vorsatz und Ausführung, wäre ein schlechthin willenloses (athelematisches), eben deßhalb aber gar kein wirkliches Handeln. Je ausdrücklicher beide, Beweggrund und Triebfeder, gesetzt sind, desto vollständiger sind sie auch in einander, und desto vollkommener ist das Handeln. In ihrer Einheit bilden sie zusammen den Bestimmungsgrund (oder das Motiv) des Handelns*). Je vollständiger ihre Einheit ist, desto vollkommener und kräftiger (wirksamer) ist der Bestimmungsgrund. Wo Beweggrund und Triebfeder schlechthin nicht zusammengehen und sich also ein Bestimmungsgrund überhaupt gar nicht ergibt, da kommt es gar nicht zum Handeln, aller vorhandenen Beweggründe und Triebfedern ungeachtet. Der Beweggrund ist entweder überwiegend individuell bestimmtes Verstandesbewußtsein, d. h. Empfindung, und zwar näher als Gefühl, oder überwiegend universell bestimmtes Verstandesbewußtsein, d. h. Verstandessinn, also Verstandesreflexion, — und die Triebfeder ist entweder überwiegend individuell bestimmte Willensthätigkeit, d. h. Trieb, und zwar näher Begehrung, oder überwiegend universell bestimmte Willensthätigkeit, d. h. Willenskraft, eigentlich so genannte Willensbestimmung. Da vom Beginn der moralischen Entwickelung an die individuelle Bestimmtheit und die universelle immer in irgend einem

*) Nach Schopenhauer, Die Welt als Wille u. Vorstell., I., S. 137, ist das Motiv „die durch das Erkennen hindurchgegangene Kausalität." Vgl. auch II. S. 329 f.

Maße beide zusammen gesetzt sind in jedem moralischen Akt (§. 168.), so kann immer nur ein Ueberwiegen entweder der einen oder der anderen von beiden stattfinden. Die Vollkommenheit steht aber in dieser Beziehung darin, daß beide Seiten schlechthin vollständig gesetzt, zugleich aber schlechthin in einander sind, bei dem Beweggrunde Gefühl und Verstandesreflexion und bei der Triebfeder Begehrung und eigentlicher Willensakt. Im Anfange der Entwickelung bleibt die universelle Seite nothwendig (denn s. §. 166.) weit zurück hinter der individuellen, und sie kann dieselbe nur ganz allmälig einholen*).

Anm. 1. Ueber das Verhältniß zwischen dem Willen und den Beweggründen vgl. Müller, Sünde II., S. 67—71. Die Unklarheit, die auch hier zurückbleibt, rührt von der Nichtunterscheidung zwischen der Macht der Selbstbestimmung und dem Willen her. — Der Beweggrund bezieht sich als Grund auf die Seite des Bewußtseins**), die Triebfeder als Trieb auf die Seite der Thätigkeit.

Anm. 2. Ebendeßhalb weil Beweggrund und Triebfeder in jeder Handlung in irgend einem Maße in einander sind, hält es im einzelnen Falle oft schwer, beide von einander zu unterscheiden.

Anm. 3. Die bloße Empfindung kann nie mit der Verstandesreflexion in Einem sein, und der bloße Trieb nie mit der eigentlichen Willensbestimmung. Denn eben dadurch, daß die Verstandesreflexion (das universell bestimmte Selbstbewußtsein) in ihr ist, sie bestimmend, wird die Empfindung wesentlich zum Gefühl, und eben dadurch, daß die eigentliche Willensbestimmung (die universell bestimmte Willensthätigkeit) in ihm ist, ihn bestimmend, wird der Trieb wesentlich zur Begehrung. Vgl. §. 174.

§. 228. Da nach §. 156 jede moralische Funktion des menschlichen Einzelwesens eine normale nur ist sofern sie ein Lieben ist, nämlich einerseits aus der Liebe hervorgeht und andrerseits die Liebe fördert, und zwar beides im möglicherweise größten Maße, die moralische Funktion aber eben das Handeln ist: so wird zur Norma-

*) H. Ritter, Encyklop. d. philos. Wissenschaft., III., S. 22: „Aller Werth vernünftiger Werke beruht darauf, daß sie in sich Beweggründe der Vernunft tragen und von Beweggründen der Vernunft aufgenommen werden."

**) Vgl. Marheineke, Theolog. Moral, S. 210.

lität jedes Handelns erfordert, daß es ein Lieben sei oder in der Liebe geschehe, nämlich in dem eben bezeichneten Sinne*).

§. 229. Da das Handeln die Funktion der Persönlichkeit, diese aber wesentlich eine doppelte ist, nämlich Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit: so hat es wesentlich diese doppelte Form, es ist einmal verstandesbewußtes und das andere Mal willensthätiges Handeln, also einmal intellektuelles oder theoretisches und das andere Mal thelematisches oder praktisches**), m. a. W. einmal Erkennen und das andere Mal Bilden. Auf der einen Seite eignet sich die Persönlichkeit als Verstandesbewußtsein das Objekt, auf welches sie ihre Funktion richtet, dadurch zu, daß sie, in dasselbe eindringend, es in sich, unmittelbar in das Verstandesbewußtsein, aufnimmt, es in sich, nämlich unmittelbar in das Verstandesbewußtsein, hineinzieht, näher hineinreflektirt, hinein abbildet, daß sie sein Bild in ihr Verstandesbewußtsein und somit in sich selbst hineinsetzt: und dieß ist das erkennende Handeln, das Erkennen. Auf der anderen Seite aber eignet sie sich als Willensthätigkeit das Objekt, auf welches sie ihre Funktion richtet, dadurch zu, daß sie sich dasselbe als Organ anbildet, es durch die Gestaltung, die sie ihm gibt, zum Mittel für ihren Zweck sich zurechtmacht (zurechtformt): und dieß ist das bildende Handeln, das Bilden. Abgesehen von dem reinen Denken (dem Spekuliren) und dem reinen Wollen (dem Autonomisiren), ist jedes Handeln — also jedes Handeln, das ein gegebenes Objekt hat, — entweder ein Erkennen oder ein Bilden (ein Drittes gibt es nicht). Denn die Persönlichkeit fungirt nie anders denn entweder als Verstandesbewußtsein oder als Willensthätigkeit, nie rein als solche, und innerhalb des Verlaufs der moralischen Entwickelung ist jeder Moment ein Moment entweder ausdrücklich des Verstandesbewußtseins oder ausdrücklich der Willensthätigkeit.

---

*) 1 Cor. 16, 14.

**) Müller, Sünde (3. A.), II., S. 161: „Wie das Selbstbewußtsein des Menschen, so hat auch seine Selbstbestimmung eine wesentliche Beziehung auf anderes Sein, nur in entgegengesetzter Richtung. Ist jenes das Sichzurückziehen des Ichs von Anderem, so ist diese das Sichausdehnen des Ichs über Anderes, um auch in ihm sich selbst zu haben."

Anm. 1. Das Erkennen ist, was bei Schleiermacher das „Symbolisiren" heißt; das Bilden nennt er das „Organisiren," doch so, daß er sich für dieselbe Sache abwechselungsweise auch des Ausdrucks „Bilden" bedient. Dieses Bilden ist was Fichte, Syst. d. Sittenlehre (S. W., IV.,), S. 2, das „Wirken" nennt, im Gegensatz eben gegen das Erkennen. Allerdings ist das bildende Handeln wesentlich ein Wirken, d. h. es bringt wesentlich eine Veränderung hervor an seinem Objekt; allein diese Benennung ist doch nicht bezeichnend genug für dasselbe, weil sie die konkrete Weise der wirksamen Funktion der Persönlichkeit, um die es hier sich handelt, nicht mit ausdrückt. Nahe verwandt mit unserer Haupteintheilung ist es auch, wenn H. Ritter die sittliche Thätigkeit in die „abbildende" und die „anbildende" eintheilt. S. Encyklop. der philos. Wissenschaften, III., S. 159—164.

Anm. 2. Erkennen und Denken sind nicht identische Begriffe, sondern Denken ist das genus, Erkennen die species. Denken ist die Funktion des Verstandesbewußtseins, ganz unangesehen ihr Objekt; Erkennen dagegen heißt ein gegebenes Objekt denken*). Hat das Denken ein Objekt gegeben, (gleichviel ob real oder bloß ideell,) so ist es Erkennen, nämlich eben dieses Objekts. Die andere species, die zusammen mit dem Erkennen das genus Denken ausfüllt, ist das reine Denken, das Spekuliren, welches nicht Denken eines gegebenen Objekts ist**). Das elementarste Erkennen ist das im un-

*) Schelling, Zur Geschichte der neueren Philolosophie (S. W., I., 10,), S. 127: „Erkennen ist aber das Positive und hat zum Gegenstand das Seiende, Wirkliche, wie das Denken bloß das Mögliche, und also auch nur das Erkennbare und nicht das Erkannte." Trendelenburg, Log. Unters., I., S. 132: „Erkennen heißt immer ein Seiendes Erkennen, wie schon in Platos Sophisten bemerkt wird. Selbst wenn das Nichts erkannt werden soll, stellt es sich gleichsam als ein Seiendes im Bilde vor uns hin. „Vgl. auch J. H. Fichte, Psychol., I., S. 258–260.

**) Die Unterscheidung von Denken und Erkennen, welche Fürst Ludwig von Solms macht, muß ich als eine willkürliche und unhaltbare betrachten. Er schreibt, Zehn Gespräche über Philosophie und Religion, S. 32: „Wir müssen den Unterschied zwischen erkennen und denken festhalten. Erkennen heißt das Wesen eines Gegenstandes erforschen, das Sein eines Gegenstandes in seinen Theilen und Beziehungen ergründen, sich von einem Gegenstande eine solche Vorstellung verschaffen, daß man gewiß sei, diese Vorstellung müsse mit der Wirklichkeit übereinstimmen, der Wirklichkeit gemäß sein. Das Denken aber bezieht sich zwar auch auf den Gegenstand und auch auf das Sein des Gegenstandes

mittelbaren sinnlichen Lebensgefühl des Individuums stattfindende Erkennen des jedesmaligen Zustands seines eigenen Naturorganismus, ursprünglich als eines lediglich materiellen.

Anm. 3. Uns, bei dem Wege, den wir zurückgelegt haben, kann die Frage nach der Möglichkeit eines menschlichen Erkennens und nach seiner Verläßlichkeit überhaupt gar nicht entstehen. Denn steht es einmal aus dem spekulativen genetischen Begriff des persönlich-animalischen Geschöpfs fest, daß diesem Bewußtsein, und zwar Verstandesbewußtsein eignet: so ist es nur eine Tautologie, wenn man sagt, dieses Bewußtsein sei ein verläßliches Erkenntnißvermögen; man sagt damit eben nur aus, das Bewußtsein sei wirklich Bewußtsein. Es fehlt dann natürlich jede Veranlassung, zu fragen, „ob wir uns versichert halten können, daß das Sein und unser Bewußtsein darum zusammenfallen.“ Kommt es einmal ernstlich zu dieser Frage, so ist gar keine Rettung vor dem Skeptizismus abzusehen. Denn wie soll eine Kritik unsers Erkenntnißvermögens zu einem vertrauenswürdigen Resultate (welcher Art auch immer) führen, da sie ja eben nur mit dem Instrument dieses unsers Erkenntnißvermögens selbst angestellt werden kann? In der That, wer nicht von der Voraussetzung einer Teleologie in der Welt ausgeht, wie sie allein von dem Gedanken derselben als einer Schöpfung Gottes aus denkbar wird, dem muß es problematisch bleiben, ob unser Erkennen (mit dem Verstandessinne) von den Dingen wie sie an sich sind etwas erkennt. Dagegen vom Standpunkte des Glaubens an Gott aus, also von der Voraussetzung aus, daß die Welt, uns selbst miteingeschlossen, sein Geschöpf ist, versteht es sich, bei einem auch nur einigermaßen deutlichen Begriffe von der Schöpfung, von selbst, daß wir unseren Erkenntnißwerkzeugen, d. i. unseren Sinnen (in der weitesten Bedeutung des Worts) trauen dürfen, m. a. W. daß sie wirklich Erkenntnißwerkzeuge, wirklich Sinne sind. Vgl. oben §. 171, Anm. 5. Der religiöse Mensch wird sich von niemandem einreden lassen, daß sein Schöpfer, indem er ihm Sinne gegeben,

---

aber es ist nur im Allgemeinen das richtige, und wenn ich dich frage, ob du einen bestimmten Gegenstand dir denken könnest, so verlange ich nicht, daß du ihn jetzt ergründest oder erforschest, sondern ich will nur wissen, ob du ihn überhaupt mit deinen Gedanken erfassen, mit deinen Vorstellungen erreichen kannst.“ Freilich „sich etwas denken“ und „etwas denken“, das ist ein großer Unterschied! Auf ähnliche Weise unterscheidet Hegel, Erkennen und Wissen. S. Encyklop., (S. W., VII., 2,), S. 305 f.

ihn zum Narren gehabt habe. Von einem anderen Standpunkte aus wird man sich freilich dessen kaum wahrhaft versichern können, daß man wirklich Sinne (Wahrnehmungswerkzeuge) hat. Schlimm ist es, daß man bei der Untersuchung des menschlichen Erkenntnißvermögens gar nicht zu unterscheiden pflegt, was dasselbe in seinem Werden bedingt, und was es, wenn es mittelst der eigenthümlich menschlichen Lebensentwickelung das thatsächlich geworden ist, wozu es von Hause aus nur die Anlage hatte, vermag. Von Hause aus ist unser Verstandesbewußtsein nicht Vernunft (und also auch nicht spekulatives Vermögen), aber es kann (mittelst der moralischen Entwickelung) Vernunft werden. Daher ist denn auch das menschliche Erkenntnißvermögen in den verschiedenen Individuen thatsächlich ein sehr verschieden abgestuftes; und wenn nun der Einzelne die thatsächlichen Grenzen seines individuellen Erkenntnißvermögens zu den nothwendigen Grenzen auch der Erkenntniß aller übrigen und so zu Schranken des menschlichen Erkenntnißvermögens überhaupt dekretiren will: so ist dieß vor allem kindisch. Daher hat denn auch, wenn Einer dem menschlichen Erkenntnißvermögen viel zutraut, dieß gar nicht etwa die Folge, daß er von seiner eigenen Erkenntnißfähigkeit sonderlich große Stücke hält; viel eher umgekehrt. So sehr Bescheidenheit in dieser Beziehung jeden von uns persönlich wohl kleidet, so würde doch eine solche Bescheidenheit in eine starke Unbescheidenheit umschlagen, wenn wir uns heraus nähmen, sie nicht bloß in unserm eigenen Namen, sondern auch in dem unsers Geschlechts überhaupt zu üben, wozu uns jede Ermächtigung mangelt. Wenn wir daher mit aufrichtigster Ueberzeugung die reine Objektivität unserer eigenen Gedanken in Zweifel ziehn, so liegt darin durchaus kein Verzicht auf die Erkennbarkeit der objektiven Wahrheit für den Menschen überhaupt. Uebrigens ist die beste und sicherste Methode, das menschliche Erkenntnißvermögen zu prüfen, der angestrengte Gebrauch desselben, der Versuch, ein tüchtiges System menschlicher Erkenntniß zustande zu bringen. Man läuft hier gar keine Gefahr, wenn man sich seine Ziele recht hoch steckt, selbst in dem Falle nicht, wenn man sie wirklich zu hoch gesteckt hätte, — was doch nicht leicht zu besorgen ist, jedenfalls weit weniger als das Gegentheil.

Anm. 4. Das Erkennen ist das das Reale als ideell Setzen, das Abstrahiren von der Realität an dem Objekt, das dasselbe auf die in ihm vorhandene Ideelletät (Gedankengehalt) Reduziren. Die Möglichkeit dieser Operation ist darin begründet, daß das Reale, um welches

es sich hier handelt, selbst das Produkt eines die Materie als ideell Setzens (eines die Materie Denkens) ist, und mithin ein ideelles Schema an sich selbst trägt. Umgekehrt ist das Bilden wesentlich ein das Ideelle als real Setzen.

§. 230. Diese beiden Formen des Handelns, das erkennende Handeln und das bildende, laufen mit einander gegensätzlich parallel*). Das Erkennen ist ein Aufnehmen des Daseins in das Bewußtsein, das Bilden ein Hinaussetzen des Bewußtseins in das Dasein. Das Erkennen ist ein Denken (Wahrnehmen) des Gesetzten, das Bilden ein Setzen des Gedachten (des Gedankens). Jenes ist ein das Objektive in die Subjektivität Hineinspiegeln, dieses ein das Subjektive in die Objektivität Hinaussetzen. Alles Erkennen ist Verinnerung eines Aeußeren, alles Bilden Veräußerung eines Inneren. Die erkennende Funktion charakterisirt sich durch die Richtung nach innen, die bildende Funktion durch die Richtung nach außen. Beide bringen eine Veränderung hervor: das Bilden an dem Objekt, auf welches es sich richtet, — das Erkennen an dem Verstandesbewußtsein und überhaupt an dem Subjekt, welches sich auf jenes richtet, an der Person des Handelnden. Das bildende Handeln bringt an seinem Objekt eine Veränderung hervor, das Erkennende läßt dieses unverändert, und bestimmt dafür das erkennende Subjekt anders. Das Produkt des Bildens ist also ein objektives, der Persönlichkeit des Handelnden äußeres, — das des Erkennens ein subjektives, der Persönlichkeit des Handelnden (näher seinem Verstandesbewußtsein) inneres. Das Erkennen ist bedingt seiner Möglichkeit nach durch den Verstandessinn, seiner Wirklichkeit nach durch die Verstandesempfindung, die, von den Objekten sollicitirt, es veranlaßt, — das Bilden seiner Möglichkeit nach durch die Willenskraft, seiner Wirklichkeit nach durch den Willenstrieb, der, von den Objekten sollicirt, es veranlaßt. Da das Erkennen die Funktion des

*) Bruch, Theorie d. Bewußtseins, S. 210: „Während bei der Erkenntniß durch die Sinne ein physischer Reiz durch seine Fortleitung sich allmälig vergeistigt und endlich in dem Geiste in eine rein geistige Potenz verwandelt wird: so erleidet bei den Funktionen des Willensvermögens umgekehrt eine rein geistige Potenz durch ihre weitere Fortleitung eine Umwandlung, durch welche sie zu einem physischen Reize wird, — die eine dieser Umwandlungen ist eben so unerklärbar als die andere."

Verstandesbewußtseins und das Bilden die der Willensthätigkeit ist, so sind die wesentlichen Momente der in zweiter Reihe genannten zugleich die der in erster Reihe bezeichneten. Das Erkennen vollzieht sich also wesentlich mittelst des Urtheilens und des Begreifens und das Bilden mittelst der Entschließung und des Thuns. (Vgl. §. 188.)

§. 231. Da vom Beginn der moralischen Entwickelung an Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit immer in irgend einem Maße in einander sind (§. 186.): so sind auch Erkennen und Bilden immer irgendwie in einander*). Jedes Erkennen schließt ein Bilden ein, nämlich ein Bilden der eigenen materiellen Natur des erkennenden Subjekts zum Organ seines Verstandesbewußtseins, d. h. zum Sinn, und ist durch dieses als sein ihm einwohnendes Moment bedingt; und ebenso schließt jedes Bilden ein Erkennen ein, nämlich ein Erkennen der einzubildenden Idee und des Stoffs, welchem sie einzubilden ist, und ist durch dieses als sein ihm einwohnendes Moment bedingt. In jedem Erkennen ist also eine Funktion der Willensthätigkeit mitgesetzt, und in jedem Bilden eine Funktion des Verstandesbewußtseins. Jedes Erkennen ist zugleich ein Wollen und durch ein Wollen vermittelt**), und zwar näher durch ein sich Entschließen (ein selbstthätiges sich kraft der Aufmerksamkeit auf das zu erkennende Objekt Richten des Verstandesbewußtseins) und ein Thun (ein das Objekt im Bilde in das Verstandesbewußtsein Hineinsetzen); und jedes Bilden ist zugleich ein Denken und durch ein Denken vermittelt, und zwar näher durch ein Urtheilen (über den zu bildenden Stoff in seinem Verhältniß zu der ihm einzubildenden Zweckidee) und ein Begreifen (ein Zusammenschließen des zu bildenden Stoffs mit der ihm einzubildenden Zweckidee, dem inneren Bilde, im Verstandesbewußtsein). Die Vollkommenheit beider, des Erkennens und des Bildens, besteht eben darin, daß in ihnen Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit schlechthin in einander gesetzt sind. Dann sind sie nämlich (denn s. §. 203,) schlechthin vernünftig und frei. Dieß ist aber erst mit dem Abschlusse der moralischen Entwickelung erreich-

*) Vgl. Marheineke, Theol. Moral, S. 376. Baader, Recs. der Heinrothschen Schrift „Ueber die Wahrheit" (S. W., I.), S. 104. H. Ritter Encyklop. d. philos. Wissensch., III., S. 164—166. 169 f.

**) Vgl. Schleiermacher, Erziehungslehre, S. 230. 736.

bar. Das Erkennen ist also um so vollkommener, je gebildeter und bildender es ist, und das Bilden ist um so vollkommener, je intelligenter und instruktiver es ist. Indem so jedes Erkennen ein Bilden einschließt und umgekehrt, unterscheiden sich beide nur durch die umgekehrte Ordnung, in der in ihnen dieselben Momente verknüpft sind. Bei dem Erkennen ist das Aeußere, das objektive Gebilde (und wenn es auch nur eine gegebene bloße Vorstellung wäre,) das Gegebene, wovon der Proceß ausgeht, und das Erkenntniß, das innere subjektive Bild, das Produkt; bei dem Bilden hingegen ist das innere subjektive Bild (die Idee) das Gegebene, wovon der Proceß ausgeht, und das äußere objektive Gebilde das Produkt. Beide sind mithin der nämliche Proceß, nur verhält sich jedes von beiden zu dem anderen wie der umgekehrte Verlauf desselben. Denn bei dem Erkennen geht das Handeln von außenher nach innen hinein, bei dem Bilden aber von innen heraus nach außen hin.

Anm. Daß das Erkennen wesentlich ein Bilden der eigenen materiellen (somatisch-psychischen) Natur des erkennenden Subjekts zum Organ seines Verstandesbewußtseins ist, das ist eine uns auch erfahrungsmäßig gewisse Sache. Selbst der Sprachgebrauch legt Zeugniß davon ab in Redeweisen wie „sich den Kopf zerbrechen" u. dergl. Die Anstrengung „des Kopfes" beim Denken ist keine bloß bildliche Rede. Die Sache selbst angehend s. auch Schaller, Psychol., I., S. 342.

§. 232. Da mit dem (normalen) Fortschritt des moralischen Processes das Ineinandersein von Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit sich immer vollständiger vollzieht (§. 186.): so sind je mehr die moralische Entwickelung sich ihrer Vollendung nähert, desto vollständiger auch Erkennen und Bilden in einander (nämlich, selbstverständlich, immer unvermischt), bis sie es letztlich, in der wirklichen Vollendung derselben, schlechthin sind. Dieß gilt gleichmäßig von dem menschlichen Individuum und von der Menschheit als Ganzem.

§. 233. Weil Erkennen und Bilden allezeit, in welchem Maße auch immer, ineinander sind in dem moralischen Processe, so muß in diesem jedes Erkenntniß (jedes Erkannte) auch ein Gebilde (ein Gebildetes) werden, und jedes Gebilde (jedes Gebildete) auch ein Erkenntniß (ein Erkanntes), — m. a. W. jedes Innere muß auch ein

Aeußeres werden und jedes Aeußere auch ein Inneres*). Je weiter die moralische Entwickelung vorschreitet, desto unmittelbarer veräußerlicht sich jedes innere moralische Bild und verinnerlicht sich jedes äußere moralische Gebilde. Deßhalb ist auch die Wahrheit und die Lebendigkeit der Moralität des menschlichen Individuums bestimmt mit danach zu beurtheilen, jenachdem bei ihm sein inneres Moralisches mehr oder minder leicht und sicher auch zum äußeren moralischen Werk wird, und umgekehrt jedes äußere moralische Werk mehr oder minder leicht und sicher auch zu einem inneren Moralischen, zur moralischen Idee und Gesinnung.

§. 234. Beide Funktionen, das Erkennen und das Bilden, bedingen sich gegenseitig, und es kommt daher keiner von beiden eine Priorität vor der anderen zu. Freilich ist das Bilden seiner Möglichkeit nach durch das Erkennen bedingt, ebenso ist es aber auch das Erkennen seiner Wirklichkeit nach durch das Bilden, — so daß also jedes von beiden nur zugleich mit dem anderen gegeben ist, und keins von beiden für sich die Priorität in Anspruch nehmen kann.

Anm. Es scheint zwar, als hebe das Handeln ursprünglich von einem Bilden an, nämlich von dem Bilden der Organe des sinnlichen Leibes, und als entwickele sich erst an ihm das Erkennen. Allein das Bilden ist ja seiner Natur nach durch ein Erkennen bedingt, nämlich durch ein inneres subjektives Bild, welches es mithin bereits voraussetzt. Und namentlich wie es ursprünglich ein Bilden der sinnlich-leiblichen Organe ist, kann es nur von einer, wenn auch noch so dunkelen, Funktion des Verstandesbewußtseins ausgehn, wie dieß denn auch in dem Umstande deutlich heraustritt, daß dieß frühste Bilden vorzugsweise gerade ein Bilden der Sinnesorgane und insbesondere der Sprachorgane, also der Werkzeuge für die Bethätigung und die Darstellung des Verstandesbewußtseins, ist. Wenn sich nun aber so dennoch eine Priorität zu ergeben scheint, nur auf der entgegengesetzten Seite, — eine Priorität des Erkennens vor dem Bilden: so besteht diese doch lediglich in abstracto oder als logische Priorität, indem

---

*) Schelling, Die Weltalter (S. W., I., 8,), S. 202: „Alles, schlechthin alles, auch das von Natur Aeußerliche, muß uns zuvor innerlich geworden sein, ehe wir es äußerlich oder objektiv darstellen können."

in concreto jedes wirkliche Erkennen erst durch den Versuch zu bilden vermittelt wird*).

§. 235. Da demnach Erkennen und Bilden sich gegenseitig bedingen: so bedingen sich auch die Lösungen der Aufgaben des erkennenden und des bildenden Handelns — die Erkenntniß des Objekts des menschlichen Handelns und seine Gestaltung — gegenseitig, und es können nur beide gleichmäßig mit einander fortschreiten**). Die Entdeckungen und die Erfindungen halten gleichen Schritt***).

Anm. Alle wahren Erfindungen sind nur Entdeckungen.

§. 236. Da infolge des, allmälig immer vollständiger sich vollziehenden, Ineinanderseins der beiden Funktionen der Persönlichkeit die Akte des Verstandesbewußtseins und die der Willensthätigkeit gegenseitig in einander übergehen: so schlägt, in irgend einem Maße, jedes erkennende Handeln unmittelbar in ein bildendes um, und ebenso jedes bildende in ein erkennendes, nämlich jenes in ein Nachbilden des Produkts des Erkennens, dieses in ein Nacherkennen des Produkts des Bildens. Jedes Erkennen ist so, in irgend einem Maße, unmittelbar begleitet (konkomitirt) von einem Bilden und jedes Bilden von einem Erkennen, in welche sie sich reflektiren. Dasjenige Bilden, welches das Erkennen unmittelbar begleitet als sein Reflex, ist ein Nachbilden des Erkenntnisses für das erkennende Verstandesbewußtsein, also ein Repräsentiren, ein Vorstellen des erkannten Objekts, m. E. W. ein Imaginiren†), im weitesten Sinne des Worts. Jedes Erkennen ist also unmittelbar begleitet von einem Imaginiren, in welchem sein Produkt sich abspiegelt. Dasjenige Erkennen, welches das Bilden unmittelbar begleitet als sein Reflex, ist ein Nacherkennen des Gebildes, d. i. des Produkts des Bildens, nämlich ein Erkennen, ob und inwiefern dieses Produkt dem Zweck des Bildens, also dem Zweck, das be-

*) Vgl. Schleiermacher, Die christl. Sitte, Beil., S. 91.

**) Vgl. Braniß, Metaphysik, S. 98 ff.

***) Ueber Entdeckungen und Erfindungen s. anziehende Bemerkungen bei Trendelenburg, Naturrecht, S. 504—509. Volkmann, Psychol., S. 255, schreibt: „Wer erfindet, stellt das Neue in das Prädikat, wer entdeckt, in das Subjekt."

†) Vgl. Baader, Vorlesungen über religiöse Philosophie, (S. W., I.), S. 184 f.

und das andere Mal den universellen Charakter an sich nimmt. Anders als ausdrücklich unter einem von diesen beiden Charakteren können sie in concreto gar nicht vorkommen.

Anm. Diese vier Hauptformen des Handelns sind die unsterbliche Entdeckung Schleiermachers. Sie werden unverrückbar das für die Ethik bleiben, was die kepplerschen Gesetze für die Astronomie sind. Daß man gerade diesem Hauptpunkte der schleiermacherschen Sittenlehre bisher so geringe Aufmersamkeit zugewendet hat, muß wohl, zum Theil wenigstens, daraus erklärt werden, daß die Begriffe dieser vier Formen bei Schleiermacher noch nicht alle zu voller Klarheit durchgebildet sind, was ganz besonders von dem Begriffe des „individuellen Organisirens", wie er es nennt, gilt.

§. 240. Das Gleiche gilt aus demselben Grunde auch von den konkomitirenden Funktionen, dem Imaginiren und dem Werthgeben. Auch sie können immer nur entweder unter dem individuellen Charakter vorkommen oder unter dem universellen. Aber auch mit den beiden Vermögen, welche die konkomitirenden Funktionen vermitteln, dem Imaginationsvermögen und dem Werthgebungsvermögen, verhält es sich auf die gleiche Weise. Denn wenn diese Vermögen sich dadurch ergeben, daß Erkennen und Bilden in einander übergehen, und zwar gegenseitig, Erkennen und Bilden aber immer nur entweder unter dem individuellen oder unter dem universellen Charakter gegeben sind: so gehen diese auch nie anders in einander über, und zwar gegenseitig, als unter einem von diesen beiden Charakteren. Und so bildet sich die Leichtigkeit des Uebergangs des Erkennens in das Bilden (das Imaginationsvermögen) nur als Leichtigkeit des Uebergehens einmal des individuellen Erkennens in das individuelle Bilden und das andere Mal des universellen Erkennens in das universelle Bilden. Und ganz ebenso verhält es sich auch mit der Leichtigkeit des Uebergangs umgekehrt des Bildens in das Erkennen, d. h. mit dem Werthgebungsvermögen. Das Imaginationsvermögen entsteht also nur in einer Duplicität von Formen, einmal als individuell bestimmtes, d. h. als Phantasie*), und das andremal als uni-

*) Kant, Kritik d. reinen Vernunft (S. W., II.,), S. 141: „Einbildungskraft ist das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen." Novalis Schriften, III., S. 256: „Die Ein-

versell bestimmtes, d. h. als *Vorstellungsvermögen*, — und ebenso entsteht das Werthgebungsvermögen nur in derselben Duplicität, einmal als *individuell* bestimmtes, d. h, als *Geschmack*, und das anderemal als *universell* bestimmtes, d. h. als *Schätzungsvermögen*. Phantasie und Geschmack gehen genetisch auf die Empfindung und den Trieb zurück; daher bedürfen auch sie, ebenso wie diese, der *Moralisirung* (§. 174.), vermöge welcher jene ihre (auch das sinnlich organische Leben mißbildende) natürliche Wildheit, dieser seine natürliche Rohheit ablegen. Da je weiter die moralische Entwickelung voranschreitet, desto vollständiger Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit in einander sind: so gehen auch mit ihrem Fortgang einerseits Phantasie und Geschmack und andrerseits Vorstellungsvermögen und Schätzungsvermögen je länger desto vollständiger unter sich in die Einheit zusammen. Da die Phantasie und das Vorstellungsvermögen beide durch die Willensthätigkeit (die bildende Funktion) bedingt sind, der Geschmack und das Schätzungsvermögen beide durch das Verstandesbewußtsein (die erkennende Funktion): so sind in der Regel in dem Individuum Phantasie und Vorstellungsvermögen *beide* entweder kräftig oder unkräftig, und ebenso Geschmack und Schätzungsvermögen. Doch kann auch der entgegengesetzte Fall stattfinden, weil in einer *anderen* Beziehung wieder Phantasie und Geschmack auf eigenthümliche Weise zusammengehören und Vorstellungsvermögen und Schätzungsvermögen, sofern nämlich jene beiden auf der individuellen Seite liegen, diese beiden auf der universellen. Wo also die Individualität vorwiegt, da kann es eine kräftige Phantasie geben neben einem schwachen Vorstellungsvermögen und einen feinen Geschmack neben einem schwachen Schätzungsvermögen, — und wo die universelle Humanität vorwiegt, da kann es ein kräftiges Vorstellungsvermögen geben neben einer matten Phantasie und ein scharfes Schätzungsvermögen neben einem stumpfen Geschmack. Die Vollkommenheit ist, daß die genannten vier Vermögen im (gleichen) Maximum der Kräftigkeit im Gleichgewicht stehn; die äußerste Un-

---

bildungskraft ist der wunderbare Sinn, der uns alle Sinne ersetzen kann und der so sehr schon in unserer Willkür steht. Wenn die äußeren Sinne ganz unter mechanischen Gesetzen zu stehen scheinen — so ist die Einbildungskraft offenbar nicht an die Gegenwart und Berührung äußerer Reize gebunden." Vgl. *Lotze*, Mikrokosmus, II., S. 265.

vollkommenheit ist, daß sie alle vier im (gleichen) Minimum der Kräftigkeit (oder Maximum der Unkräftigkeit) im Gleichgewicht stehn.

Anm. 1. Für die Phantasie ist es charakteristisch, daß sie immer nur vom Gefühl aus erregt wird. Vgl. Ulrici, Gott und der Mensch, I., S. 539—544.

Anm. 2. Das Schätzungsvermögen mag man auch das Beurtheilungsvermögen nennen. Nur daß man es dann nicht mit der Urtheilskraft vermenge. Das Schätzungsvermögen ist das eigenthümlich geschäftliche (kaufmännische) Vermögen. Vgl. unten §. 395.

§. 241. Hieraus ergeben sich vier Formen des Handelns, oder, wenn man bei jeder von der principalen Funktion die konkomitirende sondert, acht, — welche alles Handeln erschöpfen. Die principalen moralischen Funktionen vermitteln sich jede durch einen ihr specifisch korrelaten von den vier Grundcharakteren der menschlichen Animalität (§. 171.), welche sich ja je zwei theils zwischen das Verstandesbewußtsein oder die erkennende Funktion (Empfindung und Sinn) und die Willensthätigkeit oder die bildende Funktion (Trieb und Kraft), theils zwischen die beiden Seiten der individuellen Differenz (Empfindung und Trieb) und der universellen Identität (Sinn und Kraft) vertheilen, — die konkomitirenden durch die im vorigen § abgeleiteten vier Vermögen, die sich in gleicher Weise je zwei theils zwischen das Imaginiren (Phantasie und Vorstellungsvermögen) und das Werthgeben (Geschmack und Schätzungsvermögen), theils zwischen die individuelle Differenz (Phantasie und Geschmack) und die universelle Identität (Vorstellungsvermögen und Schätzungsvermögen) vertheilen, so daß jedes von ihnen zu einer von den vier konkomitirenden Funktionen in einer specifischen Korrelation steht.

§. 242. Diese Formen des Handelns sind:

I. Das Erkennen, und zwar näher:

1) das individuelle Erkennen, — nämlich

a) in seiner principalen Funktion vermittelt durch die Verstandesempfindung, und b) in seiner konkomitirenden Funktion, also als individuelles Imaginiren, vermittelt durch die Phantasie.

2) Das universelle Erkennen, — nämlich

a) in seiner principalen Funktion vermittelt durch den Verstandessinn, und b) in seiner konkomitirenden Funktion, also als universelles Imaginiren, vermittelt durch das Vorstellungsvermögen.

II. Das Bilden, und zwar näher:

1) Das individuelle Bilden, — nämlich

a) in seiner principalen Funktion vermittelt durch den Willenstrieb, und b) in seiner konkomitirenden Funktion, also als individuelles Werthgeben, vermittelt durch den Geschmack.

2) Das universelle Bilden, nämlich

a) in seiner principalen Funktion vermittelt durch die Willenskraft, und b) in seiner konkomitirenden Funktion, also als universelles Werthgeben, vermittelt durch das Schätzungsvermögen.

§. 243. Die hier aufgeführten acht Formen des Handelns verdoppeln sich nun aber noch. Denn bisher haben wir das Handeln, die moralische Funktion, nur erst ganz in abstracto ins Auge gefaßt, lediglich als moralisches in genere. Als solches ist es aber in concreto gar nicht gegeben, sondern nur in der Doppelform einmal des sittlichen und fürs andere des religiösen Handelns, d. h. als das das eine Mal auf die Zueignung der irdischen materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit und das andere Mal auf die Vollziehung der Gemeinschaft mit Gott teleologisch bezogene Handeln. Vermöge der oben nachgewiesenen wesentlichen Doppelseitigkeit des moralischen Verhältnisses, der zufolge die Moralität wesentlich beides ist, Sittlichkeit und Frömmigkeit, hat nämlich auch die moralische Funktion dieselbe Doppelseitigkeit an sich. Das moralische Handeln ist also wesentlich beides, einerseits das sittliche und andrerseits das religiöse, und alle besonderen Formen des moralischen Handelns sind ebenmäßig jede wesentlich eine besondere Form beider, sowohl des sittlichen als auch des religiösen Handelns. Doch ist diese Verdoppelung — in dem hier überall unterstellten Falle der reinen Normalität der moralischen Entwickelung — in der Sache selbst eine im Allgemeinen bloß scheinbare. Denn vermöge des (schon erörterten) Verhältnisses zwischen der

Sittlichkeit und der Frömmigkeit decken sich bei normaler moralischer Entwickelung, eine einzige schon oben (§. 124.) vorausbedungene Ausnahme abgerechnet, das sittliche Handeln und das religiöse schlechthin, und demgemäß deckt sich auch von allen ihren besonderen Formen jede sittliche mit der ihr korrespondirenden religiösen schlechthin, so daß keine von beiden anders vorkommt als schlechthin zusammen mit der anderen. Es sind demnach, mit jener einzigen Ausnahme, schlechthin dieselben Aktionen, durch welche das sittliche Handeln und das religiöse sich vollziehen, indem sie beides zugleich schlechthin sittlich und schlechthin religiös bebestimmt sind, ebendamit aber auch beides schlechthin in einander. Ungeachtet dieser absoluten Koincidenz der sittlichen und der religiösen Formen müssen aber gleichwohl die Begriffe beider gesondert entwickelt werden.

Zweites Hauptstück.

Das sittliche Handeln.

§. 244. Die Aufgabe, welche sich dem Handeln als sittlichem stellt, ist eben die Lösung der sittlichen Aufgabe selbst, die Realisirung des moralischen Zwecks als des sittlichen. Das heißt aber: es hat die vollständige Zueignung der irdischen materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit zu bewirken. Die Lösung dieser Aufgabe ist eben durch das sittliche Handeln zu vollziehen. Dieses löst sie aber mittelst der doppelten Funktion des Erkennens und des Bildens in ihrer Richtung auf die irdische materielle Natur in ihrer Totalität. Diese beiden, das Erkennen und das Bilden als sittliche, in ihrem Zusammenwirken vollführen jene Aufgabe auf vollständig umfassende Weise*). Die Bedingung aber einer solchen erkennenden und bil-

*) Bruch. Theorie des Bewußtseins, S. 97: „Von der Herrschaft des Menschen über die Natur macht man sich eine zu beschränkte Vorstellung, wenn man sie nur von der praktischen Seite auffaßt. . . . Man bedenkt nicht genug, daß diese praktische Herrschaft über die Natur auf einer theoretischen ruht, die nicht weniger erstaunenswürdig ist als jene. Um eine Kraft der Natur thatsächlich zu beherrschen, muß der Mensch sie erkannt und ihre Wirkungsgesetze erforscht haben. Alle reelle Herrschaft über die Natur geht daher von der Erkenntniß derselben aus, und schreitet nur dadurch weiter voran, daß diese Erkenntniß umfassender wird und sich in größere Tiefen hinabsenkt. Das Erste, worauf der menschliche Geist ausgeht, ist immer dieses, die Natur theoretisch zu bewältigen, indem er sie kennen lernt und in geistiger Form sich aneignet. Jede Vorstellung eines sichtbaren Gegenstandes, welche der Mensch sich auf dem Wege der Wahrnehmung erwirbt, ist schon ein Sieg über die Natur; denn in dieser Vorstellung, die ja das geistige Abbild jenes Objektes ist, hat sich der Mensch desselben bemächtigt.“ Saint-Martin (Tableau naturel) schreibt: „Ignorer la nature, c'est ramper devant elle, c'est se subor donner à elle et rester livré à son cours ténébreux; la connaitre, c'est la vaincre et s'élever audessu d'elle.“

denden Funktion der menschlichen Persönlichkeit auf die irdische materielle Natur ist darin gegeben, daß zwischen beiden eine ursprüngliche specifische Korrespondenz stattfindet, sofern die materielle Natur von ihrem persönlichen Schöpfer her von Hause aus ein ideelles Schema an sich selbst hat, wodurch sie für die Funktion der Persönlichkeit auf sie empfänglich ist*).

Anm. In seinem Verhältniß zur materiellen Natur, und zwar ebensowohl zu seiner eigenen wie zu der ihm äußeren, wird der Mensch zu einem erkennenden Handeln in Beziehung auf sie gradezu genöthigt durch die Empfindung, in welcher sie sich seinem Verstandesbewußtsein, es sollicitirend, aufdrängt, — und zu einem bildenden Handeln eben auch in Beziehung auf sie durch den Trieb, bevorab als Selbsterhaltungstrieb, durch den sie selbst ihn (mittelst der Empfindung) zu sich hinzieht, und seine Willensthätigkeit dazu sollicitirt, sie sich zuzueignen.

§. 245. Die bezeichnete Aufgabe vertheilt sich folgendermaßen unter das Erkennen und das Bilden**). Die Aufgabe des erkennenden Handelns ist, daß die ganze irdische materielle Natur — beides, die eigene der menschlichen Einzelwesen und mittelst dieser auch die äußere, — schlechthin Inhalt des menschlichen Verstandesbewußtseins oder in diesem ideell gesetzt werde. Damit hat dann zugleich jedes Moment des menschlichen Verstandesbewußtseins in der materiellen Natur sein Objekt und mithin auch seine Sollicitation gefunden. Eben indem die materielle Natur sich ganz aufschließt für das menschliche Verstandesbewußtsein. erschließt sich dieses wieder an der materiellen Natur ganz für sich selbst, schließt sich aber eben damit auch ganz in sich zusammen und in sich ab. Beides sind

*) Vgl. Schleiermacher, Dialektik, S. 150. Bruch, Die Lehre von der Präexistenz der menschl. Seelen, S. 105: „Es besteht zwischen dem Denken und Sein ein genauer Parallelismus, vermöge dessen das, was auf dem Wege gesetzmäßigen Denkens erkannt worden ist, sich immer auch im Sein rechtfertigt, wie hinwiederum alles Sein von dem Denken erfaßt und zu einer idealen Form erhoben werden kann." Vgl. auch S. 139 f. 161. Desgl. Theorie des Bewußtseins, S. 98. Trendelenburg, Log. Untersuch., I., S. 163: „Und doch bringt es sich unabweislich auf, daß, wenn überall ein Erkennen denkbar sein soll, das Letzte und Ursprüngliche dem Denken und Sein gemeinsam sein muß."

**) Vgl. H. Ritter, Encyklop. d. philos. Wissensch., III., S. 170—172. 175.

Korrelata. Ist in der materiellen Natur etwas noch nicht, oder wenigstens noch nicht schlechthin für das menschliche Verstandesbewußtsein aufgegangen als Objekt, so ist auch in dem menschlichen Verstandesbewußtsein noch etwas zurück, was noch nicht aus der bloßen Potenz in die Aktualität hervorgetreten ist, und umgekehrt*). Die Aufgabe des bildenden Handelns dagegen ist, daß durch dasselbe die ganze irdische materielle Natur — beides, die eigene der menschlichen Einzelwesen und mittelst dieser auch die äußere, — schlechthin Organ (Instrument) der menschlichen Persönlichkeit werde. Damit hat dann zugleich jedes Moment der menschlichen Willensthätigkeit in der materiellen Natur sein Objekt und mithin auch seine Sollicitation gefunden. Eben indem die materielle Natur von der menschlichen Willensthätigkeit ganz in den Dienst der menschlichen Persönlichkeit gebracht wird, entfaltet sich jene an der materiellen Natur vollständig, faßt sich aber eben damit auch zu voller Intensität in sich zusammen. Beides sind Korrelata. Ist in der materiellen Natur etwas noch nicht, oder wenigstens noch nicht schlechthin Organ für die menschliche Persönlichkeit, so ist auch in der menschlichen Willensthätigkeit noch etwas zurück, was noch nicht aus der bloßen Potenz in die Aktualität herausgetreten ist, und folglich noch kein Organ hat, und umgekehrt. Demnach eignet das Erkennen (in seinem vollständigen Verlauf) die materielle irdische Natur der menschlichen (selbstverständlich im generischen Sinne) Persönlichkeit auf ideelle Weise schlechthin zu, das Bilden (in seinem vollständigen Verlauf) auf reale Weise, und beide in ihrem absoluten Zusammenwirken haben mithin mit der absoluten Zueignung der materiellen irdischen Natur an die menschliche Persönlichkeit unmittelbar zugleich die Vergeistigung des Menschen, als Geschlecht in der Vollzahl seiner Individuen, zu ihrem Ergebniß. Durch das Erkennen setzt nämlich der Mensch (selbstverständlich hier überall als Geschlecht oder als die Totalität der das menschliche Geschlecht konstituirenden Individuen) die gesammte reale irdische materielle Natur ideell in die mensch-

*) Göthe (Werke, B. 50, S. 91,): „Der Mensch kennt nur sich selbst, insofern er die Welt kennt, die er nur in sich und sich nur in ihr gewahr wird. Jeder neue Gegenstand, wohl beschaut, schließt ein neues Organ in uns auf.“

liche Persönlichkeit hinein, und erhebt eben damit diese zur vollständigen und vollständig entfalteten ideellen irdischen Welt. Diese vollständige ideelle irdische Welt (die er in seinem Bewußtsein trägt,) aber setzt er durch das Bilden vollständig als real, indem er durch dasselbe seine (ideelle) Persönlichkeit aus dem realen Elemente der gesammten irdischen materiellen Natur als real setzt*). Indem das sittliche Handeln die Vergeistigung des Menschen — nämlich immer als Geschlecht, in der organischen Totalität der seinen Begriff erschöpfenden Individuen, — zu seinem Resultat hat, so ist demnach diese Vergeistigung des Menschen wesentlich unmittelbar zugleich die Vergeistigung auch der gesammten irdischen materiellen Natur überhaupt (auch der äußeren)**) an ihm. Ist aber die gesammte irdische materielle Natur am Menschen vergeistigt, so ist die Folge davon wieder — indem sie nunmehr für jenen, dem Mittel für seinen Zweck zu sein, ihre alleinige Bestimmung ist, bedeutungslos, und somit überhaupt zwecklos geworden ist, — ihre vollständige Aufhebung als (dem Menschen) äußere. Es vollenden sich aber auch beide, das Erkennen und das Bilden der irdischen materiellen Natur erst mit der wirklichen Vergeistigung dieser. Denn erst wenn in der Natur der ihr einwohnende Gedanke und sein Dasein (seine Erscheinungsform) in schlechthiniger Einheit koincidiren, und sohin ihre Idee schlechthin Realität geworden ist, (das ist aber eben = wenn sie schlechthin Geist geworden ist,) ist sie vollständig erkennbar; und erst wenn an ihr die Materie schlechthin aufgehoben, und sie vollständig als Gedanke (Idee) gesetzt ist, kann sie auf vollständige Weise Organ der Persönlichkeit werden, d. h. ist sie vollständig bildbar. Wie die Materie, ihrem Begriff zufolge, als solche schlechthin unerkennbar und unbildbar ist: so ist auch an der materiellen Natur die Materie selbst (im Unterschiede von der Natur, die als ihre Form an dieser Materie ist,) ein schlechthin Unerkennbares sowohl als Unbildsames.

Anm. 1. Wenn der Mensch (als Geschlecht) auf sittlichem Wege, erkennend und bildend, die gesammte irdische materielle Natur, sie so

*) Vgl. Baader, Tagebücher (S. W., XI.,), S. 10.
**) Vgl. Bruch, Theorie d. Bewußtseins, S. 123. 124 f.

an sich vergeistigend, seiner Persönlichkeit zugeeignet hat: so hat er hiermit zugleich alle die göttliche Natur konstituirenden realen Gedanken Gottes, soweit sie sich in der irdischen Schöpfung darlegen konnten, sich zugeeignet.

Anm. 2. Eine ihm äußere Natur — in seiner besonderen Sphäre, nämlich der irdischen, — muß für den Menschen (als Geschlecht) zuletzt ganz aufhören. Denn in der moralischen Vollendung muß, was jetzt für ihn äußere irdische Natur ist, ihm ganz angeeignet sein als sein eigener Organismus. Grade ebenso gibt es ja auch für Gott innerhalb des Kreises seines immanenten Seins keine äußere Natur. Als äußere (d. h. als nicht zur Einheit einer Person schlechthin gehörige) ist auch in der That eine geistige Natur ein Unding. Denn ein realer Gedanke oder ein ideelles Dasein ist nur in einem denkenden und setzenden, d. h. also nur in einem persönlichen Sein denkbar. Geistige Steine, Berge, Flüsse, Bäume, Blumen, Thiere u. s. w. sind Ungedanken, nicht einmal Phantasieen. Die Lehre vom letztlichen Untergange der äußeren irdischen Natur ist so allerdings eine unumstößliche. Vgl. unten §. 450.

Anm. 3. In demselben Verhältniß, in welchem das erkennende und das bildende Handeln der Menschheit successive die irdische materielle Natur für die menschliche Persönlichkeit immer vollständiger in Besitz nehmen, — was beim Abschluß des sittlichen Processes ihrem ganzen Umfange nach der Fall sein wird, — in demselben Verhältniß wird jene an der Menschheit vergeistigt. Wer die bereits aus dem sinnlichen Leben abgeschiedene Menschheit wahrnehmen könnte, der würde sich davon durch den Augenschein überzeugen.

Anm. 4. Allerdings ist auch schon jetzt in der noch materiellen Natur der Gedanke vorhanden; aber er arbeitet erst in ihr, hat sie sich noch nicht schlechthin assimilirt. Darum scheint er auch erst undeutlich aus ihr hervor.

Anm. 5. Erst an dem menschlichen Naturorganismus in seiner Vergeistigung wird die irdische Natur überhaupt dereinst schlechthin erkennbar und bildbar geworden sein.

§. 246. Das Objekt des sittlichen Handelns ist allerdings, wie gesagt, die irdische materielle Natur. Wenn nun aber, wie im weiteren Verlauf dieses Hauptstücks durchweg, von dem sittlichen Handeln nicht des Menschen als Geschlecht (d. h. der Menschheit),

sondern des menschlichen Einzelwesens die Rede ist: so ist diese irdische materielle Natur so, wie sie ihm jedesmal gegeben ist, das Objekt dieses seines Handelns. Gegeben ist sie ihm aber, wenn wir von dem allerersten Anfange absehen, allemal als eine schon durch das frühere Handeln anderer menschlicher Einzelwesen modificirte, als eine bereits in irgend einem Maße sittlich bearbeitete. In dieser Gestalt ist sie folglich in concreto das Objekt des sittlichen Handelns, das ja in concreto immer nur als sittliches Handeln menschlicher Individuen vorkommen kann. Sie ist es mithin durchaus nicht etwa in ihrer Isolirung, nicht etwa herausgelöst aus dem Zusammenhange, in welchen das menschliche Geschlecht vermöge seiner sittlichen Funktion auf sie sie schon mit sich gesetzt hat, — sondern die irdische materielle Natur als von dem menschlichen Geschlecht bewohnte und bereits relativ in Besitz genommene, sie ist das Objekt des betreffenden Handelns, — die irdische materielle Natur in ihrem ungelösten Konnex mit der menschlichen Geschichte und diese ausdrücklich mit eingeschlossen. Wir können demnach kurzweg sagen: das Objekt, auf welches im sittlichen Handeln das menschliche Einzelwesen seine moralische Funktion richtet, um es der menschlichen Persönlichkeit zuzueignen, ist seine Welt.

§. 247. Die besonderen Formen des sittlichen Handelns sind dem Früheren (§. 242.) gemäß die folgenden:

I. Das sittliche Erkennen.

1. Das individuelle sittliche Erkennen.

A) In seiner principalen Funktion ist es das **Ahnen.** Als Erkennen ist es ein Hineinabbilden der materiellen Natur und überhaupt der Welt (der Objekte des Verstandesbewußtseins) in das menschliche Verstandesbewußtsein, — als individuelles Erkennen ein Hineinabbilden derselben in das Verstandesbewußtsein als individuelles, d. h. in dasselbe, wie es das besondere und specifisch bestimmte oder differente des konkreten erkennenden invidbuellen Subjekts ist und diesem ausschließend eignet. Das Vermittelnde bei ihm ist sonach die Verstandesempfindung, beziehungsweise das Gefühl. Es ist ein mittelst der Verstandesempfindung, beziehungsweise des Gefühls, die Welt in das Bewußtsein Hineinspiegeln, Hineinabbilden. Das Ahnen ist so, seinem Begriff zufolge, in Jedem

ein specifisch verschiedenes. Sein Produkt ist die Ahnung, das lediglich empfindungs-, bezw. gefühlsmäßige Erkenntniß, das eben als solches gleichmäßig beides ist, dunkel und mächtig.

Anm. 1. Es ist hier vom Ahnen*) überhaupt die Rede, nicht speciell vom Vorahnen, welches freilich mit sehr gutem Grunde Vorahnen heißt. Denn dasjenige Vorauserkennen, welches mit diesem Namen bezeichnet zu werden pflegt, ist allerdings in seiner Dunkelheit begreiflicherweise immer ein bloßes Ahnen. Es gibt nämlich Objekte, die unsere Empfindung, bezw. unser Gefühl schon aus weit größerer Entfernung affiziren als unsern Sinn und Verstand**). Das individuelle Erkennen eilt seiner Natur nach dem universellen voraus***). Wie das Ahnen wesentlich die Funktion der Empfindung ist, drückt die französische Sprache sehr bezeichnend aus in ihrem préssentir.

Anm. 2. Das Ahnen kommt uns empirisch unendlich häufig vor, (ganze philosophische Systeme†) kennen ja das religiöse Erkennen nur unter der Form des Ahnens,) aber sein Begriff ist im gangbaren Sprachgebrauch ein überaus schwankender und schwebender. Hier nun hat sich ein völlig bestimmter und klarer Begriff desselben ergeben. Daß dieser Begriff sich auf empirischem Wege so schwer fixiren läßt, das hat seinen Grund einfach darin, daß das Ahnen seiner Natur gemäß immer im Uebergange in das denkende Erkennen begriffen ist. S. Anm. 3.

Anm. 3. Eben als ein Erkennen mit der Empfindung oder bezw. dem Gefühl ist das Ahnen individuelles Erkennen. Die Empfindung, bezw. das Gefühl, ist nämlich durchaus individuell und deßhalb auch unübertragbar. „Jedes Gefühl“ — sagt Schleiermacher — „geht immer auf die Einheit des Lebens, nie auf etwas Einzelnes.“ (System der Sittenlehre, S. 138.) Ebenso: „Jeden Akt des Gefühls vollzieht jeder als einen solchen, den kein anderer

---

*) Vgl. Lange, Christl. Dogmat., I., S. 352—357.

**) Vgl. Tholuck, Die Propheten und ihre Weissagungen, S. 62.

***) Pécaut, De l'avenir du Protestantisme en France, p. 63: Quelque chôse en nous est toujours en avant de nos idées; nous atteignons par le regard simple, par le sentiment immédiat des hauteurs, ou l'intelligence ne se traine qu'avec peine.

†) Wie das Friesische. Vgl. z. B. Apelt, Religionsphilosophie, S. 114—119.

ebenso vollziehen kann." (Ebendas., S. 138 f. Vgl. überhaupt S. 138—142.) „Mittheilung der Empfindung" — bemerkt Rosenkranz (Psychol., S. 312,) — „ist schon ein falscher Ausdruck, denn die Empfindung an sich ist unübertragbar. Nur die Möglichkeit ist vorhanden, Andere anzuregen, dasselbe zu empfinden. „Vgl. auch Daub, System d. christl. Dogmatik, I., S. 624. Das Gefühl ist der nur subjektive Verstand oder bezw. Vernunft. Mittelst der Funktion des Gefühls gelangt der Proceß des Erkennens nur bis auf die lediglich subjektive, d. i. eben individuelle Stufe. Das Erkennen mit dem Gefühl ist nämlich (s. oben §. 174.) Erkennen mit der moralisirten Empfindung. In der Empfindung nun wird das Verstandesbewußtsein durch die materielle Natur bestimmt. (§. 172.) Diese bringt in ihr in dasselbe ein. Dieses Eindringen der materiellen Natur in das Verstandesbewußtsein ist aber eine Trübung seiner Klarheit; es reagirt also dagegen. Diese Reaktion nun ist in concreto wesentlich ein sich Unterscheiden des verstandesbewußten Subjekts von der es bestimmenden materiellen Natur als seinem Objekt. In diesem sich Unterscheiden ist aber natürlich das erste Moment, daß das Ich sich mit seinem Bewußtsein in sich selbst zurückwirft, also daß es sich von dem es bestimmenden Objekt unterscheidet. In diesem ersten Moment hält es im Bewußtsein ausdrücklich nur sich selbst fest, den bestimmend auf es einwirkenden Gegenstand aber nicht als solchen, sondern nur den Eindruck, den er auf es macht. Eben dieß erste Moment nur ist die moralisirte Empfindung, das Gefühl. Es ist daher wesentlich ein individuelles oder bloß subjektives Erkennen, was mittelst des Gefühls zustande kommt. Der Erkenntnißakt selbst ist aber hiermit noch nicht abgeschlossen. Die oben gedachte Reaktion des Verstandesbewußtseins kann ja auf dieser Stufe noch nicht stehn bleiben. Denn das sich Unterscheiden des Subjekts von dem auf es einwirkenden Objekt ist noch nicht vollständig vollzogen, sondern nur erst einseitig, — nur erst als subjektives Bewußtsein, noch nicht auch als objektives. Deßhalb schreitet der Proceß zu dem zweiten Momente fort, daß das Ich als Verstandesbewußtsein das es bestimmende Objekt von sich unterscheidet, nämlich indem es dasselbe als solches erfaßt, d. h. denkend es sich vorstellt. Damit, mit der gedankenmäßigen Vorstellung, besitzt es ein objektives Bewußtsein von demselben. Damit ist aber das individuelle Erkennen in das universelle übergegangen, in das denkende und vorstellende Erkennen, welches wesentlich das

objektive und als solches auch in allen Objekten identische Erkennen ist. Vgl. Daub, Vorless. ü. die Prolegom. zur Dogmatik, S. 40. 247 f. 250 f. Man kann daher allerdings sagen, das Gefühl sei das zuständliche Bewußtsein (oder vielmehr Verstandesbewußtsein), das Denken das gegenständliche.

Anm. 4. Die Macht des Ahnens über das (persönliche) Bewußtsein, ungeachtet aller seiner Unklarheit, beruht auf seiner Unmittelbarkeit und Lebendigkeit als individuelles Erkennen.

Anm. 5. Sehr vielen kommt gar kein Gedanke daran, daß wir auch mit dem Gefühl erkennen, daß die Funktion des Gefühls auch ein Erkennen ist. Wehe unserm Geschlecht, wenn sie Recht hätten! Wie erkenntnißlos wäre doch die unermeßliche Mehrzahl der Menschen, wenn das Erkennen mit dem Verstande, das denkende Erkennen die einzige Weise des Erkennens wäre, — wie erkenntnißlos namentlich in Ansehung der übersinnlichen Gegenstände, in Ansehung grade derjenigen Dinge, ohne deren Erkenntniß eine menschenwürdige Existenz gar nicht möglich ist.

Anm. 6. Es legt sich die Frage nahe, ob wir auch Gott Gefühl beilegen sollen und Erkennen mit dem Gefühl*). Wir verneinen sie zuversichtlich. Gefühl ist von dem Leben Gottes insofern nothwendig ausgeschlossen, als es in ihm, da er kein Individuum ist, einen Unterschied des universellen und des individuellen, des verstandesmäßigen und des gefühlsmäßigen Bewußtseins nicht gibt. Darum fällt jedoch das specifische persönliche Bezogensein des erkanntwerdenden Objekts auf das erkennende Subjekt, welches in unserer Erfahrung das gefühlsmäßige Erkennen charakterisirt, in dem Proceß des göttlichen Bewußtseins nicht etwa hinweg; sondern dasselbe tritt in demselben nur nicht für sich hervor, weil ja das eigene, das persönliche Bewußtsein Gottes an sich selbst das absolute, das schlechthin universelle Bewußtsein selbst ist. Gott fehlt in dieser Beziehung nichts von dem, was wir haben; er besitzt es nur nicht, wie wir, als Bruchtheil, sondern als Totalität, und darum nicht als Unterschiedenes. Ganz das Gleiche ist auch hinsichtlich der Begehrung von Gott zu sagen.

§. 248. B) In seiner konkomitirenden Funktion, also als das individuelle Imaginiren, ist das individuelle sittliche

*) Ulrici, Gott und die Natur (2. A.), S. 753, legt auch Gott „Gefühle" bei, aber wohl nur in populärer Ausdrucksweise.

Erkennen, das Anschauen. Das Vermittelnde bei ihm ist die Phantasie, welche nach einem durchaus individuellen Typus imaginirt, — das Vermögen der Verstandesempfindung, genauer des Gefühls, zu bilden*), also das eigenthümliche künstlerische Vermögen. Das Anschauen kommt nie anders vor als mit und an dem Ahnen; hinwiederum kommt aber auch das Ahnen nie anders vor als zusammen mit dem Anschauen. Weil das Anschauen so an dem Ahnen haftet, so ist es allemal mitbedingt durch die Kräftigkeit der Verstandesempfindung, bezw. des Gefühls, (welche ja eben das Vermittelnde ist bei dem Ahnen,) in dem Anschauenden. Das Produkt des Anschauens ist die Anschauung. Jede Ahnung reflektirt sich in eine Anschauung, und eine Anschauung gibt es nur als Reflex einer Ahnung. Vermöge dieser Connexität des Ahnens und des Anschauens ist der specifische Charakter der Produkte des Ahnens die Qualität, eine Anschauung zu gewähren**), welche ihrer Natur zufolge auf die Verstandesempfindung, bezw. das Gefühl, wirkt, dieselbe zu einer specifischen sei es es nun Lust oder Unlust erregend, — also die Qualität, durch die Erregung einer specifischen Gefühlsstimmung, sei es nun unter der affirmativen oder unter der negativen Form, sich verständlich zu machen, d. h. die Schönheit***). Verständlich für das Gefühl kann aber ein Objekt nur durch eine unmittelbare Wirkung auf das Bewußtsein sein, folglich nur in dem Maße, in welchem es geeignet ist, einen Totaleindruck, mithin, sofern es ein zusammengesetztes ist, einen einheitlichen, einen harmonischen Eindruck hervorzubringen. Die Stärke dieses Eindrucks, mithin der Grad der Schönheit bestimmt sich nach dem Maße, in welchem das Objekt eine reiche Fülle von

*) J. H. Fichte, Psychol., I., S. 468: „Die Phantasieerzeugnisse sind Bilder mit dem Scheine der Objektivität."

**) Treffend Novalis, Schrr. III., S. 200: „Das Schöne ist das Sichtbare κατ' ἐξοχήν."

***) Ulrici, Gott und die Natur, S. 618: „Schön nennen wir aber dasjenige, das seiner Form und Erscheinung nach und nur um seiner Form und Erscheinung willen (ohne anderweitige Beziehungen zu uns, ohne ein anderwärtiges Interesse für uns zu besitzen,) unser Wohlgefallen erweckt. Das Schöne ist daher zunächst nur das Gefällige, und zwar das Gefällige der Form, ohne unmittelbare Beziehung zum Inhalte. Deßhalb erkennen wir zunächst das Schöne auch nur an dem Gefühl des Angenehmen, das es hervorruft."

Elementen in sich befaßt*), aber, wie gesagt, von sich harmonisch in die Einheit zusammen schließenden Elementen**). Materialiter beruht daher die Schönheit auf der inneren Zusammenstimmung (Harmonie) einer Mannichfaltigkeit von Elementen, die zu einem Ganzen verbunden sind***). Die Schönheit ist demnach individueller oder subjektiver Natur und gehört vor das Forum der Verstandesempfindung, bezw. des Gefühls, und der Phantasie †).

*) Novalis Schriften, III., S. 310: „Je einfacher im Ganzen und je individueller und mannichfacher im Detail, desto vollkommener das Kunstwerk."

**) Nach Lotze, Mikrokosmus, III., S. 423, „befriedigt ästhetisch nur die Vielheit, die in eine deutlich gefühlte Einheit sich zusammenfassen läßt." Schelling, Philos. der Kunst (S. W., I., 5,), S. 359: „In dem wahren Kunstwerk gibt es keine einzelne Schönheit, nur das Ganze ist schön."

***) J. H. Fichte, Psychol., I., S. 696 f.: „In den Dingen, welche wir mit dem Prädikate der Schönheit belegen, wird das Schöne nicht gebildet durch eine einzelne ihnen inhärirende Eigenschaft, durch eine besondere Inhaltsbestimmtheit derselben, welche neben ihren sonstigen Eigenschaften noch hinzutritt, um sie dadurch zu „schönen" zu machen, wie wenn wir bei der Rose zu ihren übrigen Eigenschaften noch die des Duftes fügen müßten, um in dieser den alleinigen Grund ihrer Schönheit zu finden. Verhielte es sich also mit dem Grunde des Schönen, so könnte die Anerkenntniß des Schönen kein Gefühlsakt sein, sondern er wäre ein theoretischer Akt des Erkennens und bestände in der kalten Notiznahme vom Vorhandensein und Nichtvorhandensein einer bestimmten Eigenschaft. Das Schöne bezeichnet vielmehr eine eigenthümliche Werthbestimmung, welche wir einem Complexe von Eigenschaften an einem Gegenstande, oder einer gewissen Mannichfaltigkeit von Gegenständen (einer bestimmten Folge von Tönen, einem gewissen Verhältniß von Raumtheilen u. dergl.) beilegen, indem wir jene Mannichfaltigkeit zur Einheit (Ganzheit) zusammenfassen. Alles Schöne beruht daher auf der inneren Zusammenstimmung („Harmonie"), einer Mannichfaltigkeit von Theilen, durch welche die Theile zu einem geschlossenen Ganzen werden, oder auf einer Einheit, die sich in ihren Theilen als vollkommenes, übereinstimmendes Ganzes darstellt. Für die Raumverhältnisse nennen wir diese Einheit „Ebenmaß", in der Architektur „Symmetrie", in der Skulptur und Malerei den sogenannten „Kanon", das Gesetz über das Normalverhältniß der Theile des menschlichen oder des thierischen Körpers. Für die Tonverhältnisse bezeichnen wir sie als „Rhythmus", „Melodie" und „musikalische Harmonie." "

†) Ueber die Wichtigkeit der ästhetischen Auffassung der Dinge Apelt, Religionsphilos., S. 140 f.: „Den Griechen des Alterthums war die ästhetische Beurtheilung der Dinge eine Sache des heiligsten Ernsts. Darin lebte ihnen ihre Religion. Wir dagegen haben uns aus der ästhetischen Weltansicht fast ganz heraus und in die mechanische Naturansicht, die jenen fremd war, so einseitig hineingelebt, daß wir die religiöse Bedeutung des Schönen aus den Augen verloren haben, und dasselbe zum Nachtheil der Religion nur noch als ange-

Anm. 1. Wir gebrauchen Anschauung durchgängig im ästhetischen Sinne, d. h. nicht von der Anschauung mit dem Sinne, sondern von der Anschauung mit der Phantasie, die aber nicht etwa allein dem Gesichtssinne vorbildet (vorimaginirt), sondern nicht minder auch den übrigen Sinnen, besonders häufig namentlich dem Gehörsinne, der mit dem Gesichtssinne am nächsten verwandt ist. In welchem wesentlichen Zusammenhange nun die Phantasie mit dem Ahnen steht, und wie sie wesentlich individueller, subjektiver Natur ist, das bedarf keiner Erinnerung. Ein Ahnen ohne irgend ein begleitendes Anschauen gibt es gar nicht. Das Gefühl, welches nicht zugleich Phantasie ist, ist das dumpfe Gefühl; die dumpfe Ahnung ist aber keine wahre Ahnung. Man denke nur daran, wie bei dem Künstler die Gefühlserregung unmittelbar in die Anschauung, in ein wirkliches inneres Bild übergeht. (Der Komponist hört die Töne und Harmonien innerlich, und dann erst setzt er sie in Noten.) Eben deßhalb, weil jede Ahnung wesentlich zugleich Anschauung ist, gestalten sich besonders lebhafte Ahnungen zu eigentlichen Visionen, bezw. Auditionen, in denen das innere Bild vermöge seiner Lebendigkeit sich für den Ahnenden nach außen projicirt*).

Anm. 2. Die Definition der Schönheit macht gewöhnlich große Schwierigkeiten. Als das eigentliche Kriterium derselben muß aber doch dieß allgemein anerkannt werden, daß sie auf das Gefühl wirkt. Eine Schönheit, die uns kalt läßt, ist keine wirkliche Schönheit**). Die Wirkung auf das Gefühl kann aber natürlich beides sein, sowohl eine positive als eine negative, — sowohl die Erregung der Lust und mittelst dieser der affirmativen Beurtheilung, d. h. des Wohlgefallens, als durch die Erregung der Unlust und mittelst dieser der negativen Beurtheilung, d. h. des Mißfallens. In die-

nehmes Spiel der Unterhaltung betrachten." Ebenderselbe schreibt S. 147: „Nür das, was den Zweck seiner Existenz in sich selbst hat, d. i. nur der Mensch ist unter allen Gegenständen der Welt eines Ideals der Schönheit fähig." Ebendas., S. 125, bemerkt derselbe Verfasser: „Man wird leicht zugeben, daß das Schöne und Erhabene in der Form und nicht in der Materie eines Gegenstandes liegt. Genuß des Stoffes gewährt sinnliches Wohlgefallen, Anschauung der Form ästhetisches Wohlgefallen."

*) Vgl. Lange, Dogmatik, I., S. 366 f.

**) Ganz anders freilich Schopenhauer, Die Welt als Wille u. Vorstell., II., S. 426: „Alles ist nur so lange schön als es uns nicht angeht. . . . . Das Leben ist nie schön, sondern nur die Bilder des Lebens sind es, nämlich im verklärenden Spiegel der Kunst oder der Poesie." Schelling, Philosophie der Kunst (S. W., I, 5,), S. 398, schreibt: „Schönheit ist das real angeschaute Absolute."

sem weiten Sinne, in welchem das Häßliche auch mit unter sie gehört, als das Negativschöne, reden wir nämlich hier von der Schönheit *). Auch das Erhabene ist nur eine Species des Schönen **). Wir nennen hier Schönheit überhaupt die ästhetische Qualität der Objekte, die Qualität derselben, ästhetisch (d. h. auf das Gefühl) zu wirken, (sich dem Gefühl verständlich zu machen,) unter den ästhetischen Gesichtspunkt, unter die ästhetische Beurtheilung zu fallen. Der Ausdruck ästhetisch (von αισθάνεσθαι) weist ganz richtig hin auf den wahren Begriff des Schönen; nur dadurch ist eine tiefgreifende Verwirrung in die Fassung dieses Begriffs gekommen, daß man das Aesthetische (ganz im Widerspruch mit seiner Etymologie) auf den Geschmack bezogen, und das so genannte ästhetische „Urtheil" (gleichfalls eine verwirrende Terminologie) für ein „Geschmacksurtheil" genommen hat. Diese Verwirrung kann man sich an Kants Kritik der Urtheilskraft (S. W. VII.,) recht deutlich zur Anschauung bringen ***). Hier wird (S. 43) der Geschmack als „das Vermögen der Beurtheilung des Schönen" definirt †), während er doch vielmehr das Vermögen der Beurtheilung des Angenehmen ist ††). (Etwas „schmeckt schön", ist ein sehr inkorrekter Ausdruck.) Unsere Definition der Schönheit begreift ebenmäßig die Naturschönheit und die Kunstschönheit. Mit der ersteren †††)

*) Vgl. Kant, Anthropol., (S. W., X.,), S. 264.

**) Frauenstädt, Das sittl. Leben, S. 461: „Das erhabene der Natur demüthigt zwar den Beschauer als Individuum, indem es ihm seine im unendlichen Raum und in der unendlichen Zeit verschwindende Existenz zum Bewußtsein bringt, und so den Egoismus, in welchem er sich als den Mittelpunkt der Welt betrachtet, niederschlägt. Dafür aber erhebt es ihn auch über sich, indem es ihm die über seine ephemere Existenz hinausreichende, über Raum und Zeit erhabene Seite seines Wesens zum Bewußtsein bringt, und ihn von dem engherzigen Haften an seiner zeitlichen Erscheinung befreit."

***) Vgl. auch Anthropol. (S. W., X.,), S. 261–265. Hier, S. 264 f., scheint übrigens Kant selbst das Mißliche seiner Begriffsbestimmung zu fühlen.

†) So auch wieder von Ulrici. Gott und der Mensch, I., S. 648 schreibt er: „Geschmack nennen wir eben das Schönheitsgefühl, weil und wiefern es unser subjektives Urtheil über Schön und Häßlich unmittelbar leitet und bestimmt."

††) Was auch Kant selbst wohl weiß. S. Anthropol., S. 261. 264.

†††) Ueber die Wirkung der Naturschönheit auf das menschliche Gemüth vgl. Schopenhauer, Die Welt als Wille u. Vorstell., I., S. 232 f., II., S. 459–461. Frz. v. Baader, Tagebücher (S. W., XI.,), S. 286, schreibt: „Die mancherlei Naturphänomene, wo sie nur immer zusammentreffen, z. B. im Frühling, scheinen eine Art von Musik zu sein in ihren Wellenbewegungen, deren angenehmes und sinnvolles Echo unser Inneres, wenn es nicht verstimmt ist,

verhält es sich ganz wie mit der letzteren. Denn daß jene keine menschlich beabsichtigte ist, macht keinen wesentlichen Unterschied, da sie allerdings auch eine beabsichtigte ist, nämlich eine göttlich beabsichtigte, und zwar für den Menschen. Gott ist der schlechthin große und der ursprüngliche Landschaftsmaler*). In der schöpferischen Hervorbringung der materiellen Welt ist er als (zweckvoll konstruirender) Baumeister zugleich schlechthin Künstler. Das heißt: er baut die sinnliche Welt mit dem durchgängigen Absehn auch auf ihre ästhetische Wirkung, d. i. auf den Eindruck, den sie auf das Gefühl der persönlichen Weltwesen machen soll, um auch diesem sich — sein Bewußtsein — verständlich zu machen, dadurch, daß er sich ihnen zur Anschauung bringt. Daher ist unsre materielle Natur so

vernehmlich nachhallt. — Hymne! Wie nämlich die Töne die Tastbewegungen begleiten, so die Gefühle der Luft die natürliche Bewegung und Folge der Naturphänomene. Hierauf beruht aller Naturgenuß, die Schönheit und selbst die Laune oder das Individuelle, Charakteristische einzelner Landschaftspartieen." Nicht zutreffend scheint mir die Begriffsbestimmung der Naturschönheit, welche Oersted gibt. S. Der Geist in der Natur. Deutsch von Kannegießer, Leipz. 1854, wo es I., S. 91 heißt: „Dieß vorausgesetzt, antworte ich, daß die Naturgesetze in dem Dasein dasselbe sind, wie die Gedanken in uns selbst. Jene sind die ewigen Gedanken, wonach die Dinge sich richten, ohne zu unserm Bewußtsein zu kommen, ehe die Wissenschaft sie uns kund macht; diese sind dieselben ewigen Gedanken, welche in uns zum Bewußtsein gekommen sind. Ich finde so überall, wo nach einer Mannichfaltigkeit von Naturgesetzen unter einer herrschenden Einheit zusammengewirkt wird, einen Gedankenreichthum, und ich sage, daß unser innerer Sinn, der nach denselben Gesetzen gebildet ist, dieses als Schönheit auffaßt."

*) Bockshammer, Offenbarung u. Theologie, S. 36 f.: „Es ist auch in der vor unseren Blicken ausgebreiteten Welt ein Analogon von dem, was wir Gemüthszustand und Stimmung des Geistes nennen: daher auch die Natur einen Ausdruck hat für Heiterkeit und Schwermuth, für Liebe und Groll, sowie für das Furchtbare und Erhabene. Man wird es weder für Zufall noch für den Erfolg einer mechanischen Vorrichtung erklären, daß z. B. der unendliche Raum über uns sich mit dem sanften, man möchte sagen tröstlichen Blau des Himmels kleidet; oder daß die Erde mit dem durch unzählige Abstufungen mild in einander fließenden Grün das Auge erquickt; oder endlich, daß nicht wenige, theils häufigere, theils seltnere Naturerscheinungen, so wie einzelne Gegenden der Erde, das menschliche Gemüth bald in diese bald in jene der Natur analoge Stimmung mit unwiderstehlichem Zuge versetzen. Viel eher müßte man geneigt sein, hierbei, und bei nicht wenig Anderem — wie bei dem Anblicke des reichgeschmückten freundlichen Lebens der Blumenwelt, — an etwas Besseres, nämlich an Geist, Gefühl und Einbildungskraft zu denken. Dadurch allein wird es dem Menschen möglich, der Naturforschung als einem würdigen Bestreben sich zu weihen, und dabei in Liebe und Andacht dem Geiste zugewandt zu bleiben, der dieses Ganze so kennbar durchdringt."

malerisch gestaltet. Die Schönheit des menschlichen Leibes ist weder reine Naturschönheit noch reine Kunstschönheit, sondern — und eben deßhalb ist sie die höchste sinnliche Schönheit, — beides zugleich und die Einheit beider. Denn einerseits ist sie allerdings Naturprodukt, andrerseits aber auch Kunstprodukt, nämlich das Werk der stätigen, wiewohl unbewußten und willkürlichen, plastischen Arbeit der Persönlichkeit des menschlichen Individuums an seiner materiellen Natur. S. unten §. 333. 334. Von Seelenschönheit ist gar wohl zu reden, sofern ja die menschliche Seele als natürliche ein Materielles ist, in welchem die Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens die individuelle Bestimmtheit ihres Verstandesbewußtseins auf habituelle Weise ausprägen kann. Das Leben in der Ahnung (in Gefühlen) ist das eigentliche Element der „schönen" Seelen. — Aus der im §. gegebenen Analyse des Begriffs der Schönheit wird es auch klar, wie dieß beides zusammen besteht, daß einerseits das Schöne durch den unmittelbaren Eindruck auf das Gefühl wirkt, und andrerseits gleichwohl eine Theorie des Schönen und eine ästhetische Kritik möglich ist. Der subjektive unmittelbare Gefühlseindruck beruht nämlich ursächlich auf bestimmten objektiven Beschaffenheiten des Gegenstandes, der ihn hervorbringt, und diese lassen sich aus dem Begriffe jenes unmittelbaren Gefühlseindrucks verstandesmäßig ableiten.

§. 249. 2. Das universelle sittliche Erkennen.

A) In seiner principalen Funktion ist es das **denkende Erkennen.** Als Erkennen ist es ein Hineinabbilden der materiellen Natur und überhaupt der Welt (der Objekte des Verstandesbewußtseins) in das menschliche Verstandesbewußtsein, — als universelles Erkennen ein Hineinabbilden derselben in das Verstandesbewußtsein als universelles, d. h. in dasselbe nicht wie es das besondere und specifisch bestimmte oder differente des konkreten erkennenden individuellen Subjekts ist und diesem ausschließend eignet, sondern wie es das menschliche Verstandesbewußtsein als solches und an sich ist, das gattungsmäßige und mithin das in allen menschlichen Individuen ohne Unterschied identische und sich selbst gleiche. Das Vermittelnde ist bei ihm sonach der (in Allen identische) Verstandessinn. Es ist ein die Welt mittelst des Verstandessinnes in das universelle menschliche Bewußtsein Hineinspiegeln, Hineinabbilden. Das denkende Erkennen ist so in Jedem ein iden-

tisches, d. h. es eignet ihm Evidenz. Durch den Verstandessinn ist es aber vermittelt beides, als somatischen und als psychischen (den eigentlich s. g. Verstand). Sofern es durch den ersteren vermittelt ist, ist es das (sinnliche) Wahrnehmen, — sofern es durch den letzteren vermittelt ist, ist es das (logische) Reflektiren. Die Evidenz ist so theils die sinnliche, theils die logische. Beide Formen, das Wahrnehmen und das Reflektiren, sind aber nie schlechthin für sich, die eine ohne die andere, gegeben, sondern sie werden immer nur a potiori benannt. Je mehr sie außer einander sind, desto mehr sind sie zugleich trübe mit einander vermischt, und desto unvollkommener ist das denkende Erkennen. Seine Vollendung besteht in dem absoluten Ineinandersein der Wahrnehmung — die eben damit zur Beobachtung wird, — und der Reflexion, bei dem reinlichen gesondert (unvermischt) Sein beider. Ohne das Reflektiren vollzieht sich das Wahrnehmen nicht zum wirklichen Denken, ohne das Wahrnehmen vollzieht sich das Reflektiren nicht zum wirklichen Erkennen. Das Produkt des denkenden Erkennens ist das verstandesmäßige, und eben als solches klare und deutliche, Erkenntniß, d. h. das erkenntnißmäßige*) Wissen (das Denkerkenntniß), dessen unterscheidender Charakter demnach eben die Evidenz ist. Als Produkt des Wahrnehmens ist dasselbe die Kenntniß (die Erfahrung, die Erfahrungskenntniß, die Notiz, die bloße Kenntniß überhaupt, im Unterschiede von dem eigentlichen, nämlich von dem begriffsmäßigen Wissen, d. h. von dem wissenschaftlichen Wissen,), — als Produkt des Reflektirens ist es der Begriff (der Gedanke im engeren Sinne des Worts). Erst Kenntniß und Begriff (Empirie und Theorie) zusammen machen das wahre Wissen aus; für sich allein ist jedes von diesen beiden Momenten des Wissens zum wirklichen Wissen unzulänglich. Ihr absolutes Ineinandersein ist die Vollendung des erkenntnißmäßigen Wissens. Der specifische Charakter der Produkte des denkenden Erkennens ist demzufolge die Qualität, Verständlichkeit für das universell bestimmte Verstandesbewußtsein, für den Verstandessinn, d. i. eben Evidenz (sei es nun sinnliche oder logische), eben deshalb aber objektive oder allgemeine Gültigkeit zu haben, d. h. die Wahrheit. Die Wahrheit

*) Im Unterschiede von dem spekulativen Wissen.

ist demnach **universeller** oder **objektiver** Natur und gehört vor das Forum des Verstandessinnes. Sie liegt ebenso auf der Seite des Verstandesbewußtseins wie die Schönheit, und insofern gehören beide wesentlich zusammen als sich gegenseitig ergänzend. Erst in der absoluten Einheit von Schönheit und Wahrheit hat das menschliche Bewußtsein, sofern es sich um das sittliche Verhältniß handelt, seine vollkommene Befriedigung*).

Anm. 1. Das Denken ist seinem Begriff zufolge ein Universaliren, ein Allgemeinsetzen der Affektionen, welche das persönliche Bewußtsein von den Objekten empfängt**), m. a. W. ein abstrakt Setzen derselben. Denn die Abstraktheit ist nichts anderes als die Universalität, eben das charakteristische des Denkens. In demselben Maße, in welchem das Erkennen ein wirkliches Denken ist, ist es auch in allen menschlichen Einzelwesen sich selbst gleich.

Anm. 2. Der Anfang alles Wissens ist der sinnliche Augenschein mit seiner für Alle ohne Unterschied gleichen, und zwar vollständigen, zwingenden, unmittelbaren Gewißheit; die Evidenz ist ursprünglich Augenscheinlichkeit, und seinen fünf Sinnen trauen ist der erste Schritt zur Wissenschaft. Der Sinn ist die Wurzel des Verstandes. Vgl. oben §. 171, Anm. 3. Aber auch schon dieser sinnliche Augenschein kommt keineswegs etwa durch den somatischen Sinn für sich allein zustande, ohne die Mitwirkung des psychischen Sinnes, und zwar als persönlich bestimmten, d. h. als Verstandessinnes. In dem menschlichen Wahrnehmen (und ein thierisches gibt es nicht,) ist immer wesentlich auch schon ein Denken im engeren Sinne, eine reflektirende Funktion, mitgesetzt, in der Funktion des eigentlich s. g. Sinnes auch eine Funktion des eigentlichen Verstandes. Die reine Perception mit dem materiellen somatischen Sinne für sich allein ist noch kein wirkliches oder eigentlich so zu nennendes Wahr-

*) Novalis Schriften, II., S. 147: „Es ist eine falsche Idee, daß man Langeweile haben würde, wenn man alles wüßte. Jede überwundene Last befördert die Leichtigkeit der Lebensfunktionen, und läßt eine Kraft übrig, die nachher zu etwas anderem bleibt. Es ist mit dem Wissen wie mit dem Sehen, je mehr man sieht, desto besser und angenehmer ist es. . . . . Es ist nicht das Wissen allein das uns glücklich macht, es ist die Qualität des Wissens, die subjektive Beschaffenheit des Wissens. Vollkommenes Wissen ist Ueberzeugung, und sie ist es, die uns glücklich macht und befriedigt, sie verwandelt das todte Wissen in ein lebendiges."

**) Vgl. Braniß, Metaphysik, S. 91 f.

nehmen, wie wir an dem Thiere sehen, das nicht eigentlich wahrnimmt, ungeachtet es ihm an den somatischen Sinnen und den Perceptionen durch dieselben, an den Vorstellungen im weitesten Sinne des Worts durchaus nicht fehlt. Eben in der Beobachtung, welche das wirkliche Wahrnehmen bedingt, liegt bereits eine eigentliche Verstandesfunktion, weshalb denn auch das Thier zum Beobachten unfähig ist. Höchstens gibt es in der höheren Thierwelt entschiedene Approximationen an das wirkliche (d. h. nicht bloß instinktmäßige) Beobachten; dann aber immer zugleich auch an das wirkliche Wahrnehmen.

Anm. 3. Das charakteristische Merkmal der Wahrheit ist die Evidenz, d. h. die Qualität, dem menschlichen Verstandesbewußtsein als solchem schlechthin allgemeine Zustimmung, ausnahmslos in jedem menschlichen Individuum, abzunöthigen. Es gibt kein anderes letztes Kriterium der Wahrheit desjenigen, was sich für Wissen ausgibt, als diese nothwendige allgemeine Uebereinstimmung in Beziehung auf dasselbe*). Vgl. besonders Fichte, Sittenlehre (S. W. IV.,), S. 245—247. 253. Daub, Syst. d. christl. Dogmatik, I., S. 452 f.

Anm. 4. Die Spekulation ist nicht mit eingeschlossen in dem Begriff des denkenden Erkennens. Sie ist zwar ein Denken, aber kein erkennendes Denken, weil sie nicht Denken eines gegebenen Objekts — wie die Welt — ist, sondern reines oder apriorisches Denken. Dasjenige Wissen, welches sie erzeugt, ist eine andere Art des Wissens, eine eigenthümliche Art des Wissens für sich, das nicht erkenntnißmäßige oder nicht empirische, das reine (das spekulative) Wissen. Aber freilich so lange der moralische Proceß noch im Verlauf begriffen ist, so lange reicht die Spekulation mit ihrem Wissen nicht aus, weil sie ja bis zum Ablauf jenes Processes eine vollendete und damit sich selbst genugsame und schlechthin selbständige noch nicht sein kann (s. oben §. 199.). Bis zur

*) Kant, Kritik der reinen Vernunft (S. W., II.,), S. 612: „Der Probirstein des Führwahrhaltens, ob es Ueberzeugung" („auf objektiven Gründen beruhend") „oder bloße Ueberredung sei, ist also äußerlich die Möglichkeit, dasselbe mitzutheilen und das Fürwahrhalten für jedes Menschen Vernunft gültig zu befinden." Möhler, Symbolik (4. A.), S. 471: „Eine eigenthümliche Einrichtung unsers geistigen Wesens fordert, daß wir unsern eigenen Gedanken nicht glauben, wenn sie nicht irgend einen Beifall finden. Es gibt auch vielleicht kein anderes sicheres Merkmal des Wahnsinns, als das Festhalten einer Vorstellung, die Jedermann für eine bloße Einbildung hält."

Vollendung der moralischen Entwickelung hin bedarf daher die Spekulation schlechterdings der Ergänzung durch das denkende Erkennen, also durch die Empirie. Nur kann freilich auch diese eben so wenig der Hülfe jener entbehren*). Bis zu jenem Vollendungspunkt hin gehört es wesentlich zur Normalität des Denkens, daß Spekulation und Empirie sich gegenseitig die Hand reichen als schlechthin gleichberechtigte Funktionen. Nur nicht in dem Sinne, in welchem diese Forderung gewöhnlich gemeint ist**), daß beide zusammen, gewissermaßen abwechselungsweise an einem und demselben Werke arbeiten, sondern sie sollen jede für sich in reinlicher Sonderung ihr Geschäft betreiben. Da es so außer dem erkennenden und damit empirischen Denken auch noch ein anderes, ein nicht empirisches gibt, so ist die Geltung des Satzes: nihil est intellectu, quod non fuit in sensu, sehr zu beschränken.

Anm. 5. Die Wahrheit gehört nicht mit unter die Gerichtsbarkeit des Vorstellungsvermögens. Ein Begriff braucht, um wahr zu sein, nicht (wie denkbar, so auch) vorstellbar zu sein. Alle transcendenten Begriffe (wie nothwendige sie auch sein mögen) sind eben als solche schlechthin unvorstellbare.

§. 250. B) In seiner konkomitirenden Funktion, also als das universelle Imaginiren, ist das universelle sittliche Erkennen das **Vorstellen**. Das Vermittelnde bei ihm ist das Vorstellungsvermögen, welches nach einem durchaus universellen Typus imaginirt, — das Vermögen des Verstandessinnes, sein Produkt abzubilden, — das Vermögen, ein objektives Bild des erkannten Gegenstandes zu koncipiren: daher denn das Vorstellungs-

*) Trendelenburg, Log. Unters., I., S. 322 f.: „Schon die Beobachtung ist nur dadurch Beobachtung, daß ein vorauseilender Gedanke die Aufmerksamkeit leitet. Wenn sich der Geist in die Dinge hineinwirft, um sie begreifend wiederzuschaffen: so ist jede Frage, die er in der Beobachtung oder im Experiment an die Dinge thut, eine vorwitzige That des Geistes, die über die Empirie kühn hinausgreift. Ohne eine solche gelänge es nie, im Fremden heimisch zu werden. . . . . . Jede Herrschaft, die der Geist über die Natur übt, ruht auf einem Gedanken a priori, der die Natur mit der Natur bändigt. Ohne einen solchen flösse alles immerdar das alte Bette des Stromes hinab." Vgl. auch II. S. 387. Baader, Randglossen (S. W., XIV.), S. 383: „Erfahrung ohne Spekulation ist eben so schlecht als diese ohne jene."

**) Wie z. B. bei Ueberweg, Logik, S. 421—423. Vgl. Bd. I., S. 26 f.

vermögen das eigenthümliche wissenschaftliche Vermögen ist. Das Vorstellen kommt nicht anders vor als mit und an dem denkenden Erkennen; hinwiederum kommt aber auch das denkende Erkennen nie anders vor als zusammen mit dem Vorstellen. Weil das Vorstellen so an dem denkenden Erkennen haftet, so ist es allemal mitbedingt durch die Kräftigkeit des Verstandessinnes (welcher ja eben das Vermittelnde ist bei dem denkenden Erkennen,) in dem Vorstellenden. Das Produkt des Vorstellens ist die Vorstellung, d. h. die rein innere Abspiegelung des Gedankens, in welcher das Denkerkenntniß sich erst wirklich abschließt*), das lediglich innere Wort**). Sofern das denkende Erkennen das Wahrnehmen ist, ist die Vorstellung das Bild, welches, wie jenes, immer einen empirischen einzelnen Gegenstand hat, — sofern es Reflektiren und letztlich Begreifen ist, ist sie das Gemeinbild oder das Schema***). Jedes erkenntnißmäßige Wissen

---

*) Schopenhauer, Die Welt als Wille u. Vorstell., II., S. 214: „Was ist Vorstellung? Ein sehr komplizirter physiologischer Vorgang im Gehirn eines Thieres, dessen Resultat das Bewußtsein eines Bildes ebendaselbst ist."

**) Vgl. J. H. Fichte, Psychol., I., S. 384. 389–392. 408. 490. 682. 684 f.

***) Ueber den schwierigen Begriff des Schemas s. Kant, Kritik d. reinen Vernunft (S. W., II.), S. 157–161. Trendelenburg, Log. Unters., I., S. 309. 315. II., S. 220 f. Schleiermacher, Psychol., S. 147 f. 515. Kant, a. a. O. (S. 159 f.) schreibt: „Das Schema ist an sich selbst jederzeit nur ein Produkt der Einbildungskraft; aber indem die Synthesis dieser letzteren keine einzelne Anschauung, sondern die Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit allein zur Absicht hat, so ist das Schema doch vom Bilde zu unterscheiden. So wenn ich fünf Punkte hinter einander setze ....., ist dieses ein Bild von der Zahl fünf. Dagegen wenn ich eine Zahl überhaupt nur denke, die nun fünf oder hundert sein kann, so ist dieses Denken mehr die Vorstellung einer Methode, einem gewissen Begriffe gemäß eine Menge (z. E. tausend) in einem Bilde vorzustellen, als dieses Bild selbst, welches ich im letzteren Falle schwerlich würde übersehen und mit dem Begriff vergleichen können. Die Vorstellung nun von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe. In der That liegen unsern reinen sinnlichen Begriffen nicht Bilder der Gegenstände, sondern Schemate zum Grunde. Dem Begriffe von einem Triangel überhaupt würde gar kein Bild desselben jemals adäquat sein. Denn es würde die Allgemeinheit des Begriffes nicht erreichen, welche macht, daß dieser für alle, recht- oder schiefwinklige rc. gilt, sondern immer nur auf einen Theil dieser Sphäre eingeschränkt sein. Das Schema des Triangels kann niemals anderswo als in Gedanken existiren und bedeutet eine Regel der Synthesis der Einbildungskraft, in Ansehung reiner Gestalten im Raume. Noch viel weniger erreicht ein Gegenstand der Erfahrung oder ein

(jedes **Denkerkenntniß**) ist von einer Vorstellung begleitet, und eine Vorstellung kann nicht anders vorkommen als im Geleit eines erkenntnißmäßigen Wissens (eines **Denkerkenntnisses**).

Anm. 1. In welchem wesentlichen Zusammenhange das Vorstellen mit dem Denken steht, und wie es wesentlich universeller oder ob-

---

Bild desselben jemals den empirischen Begriff, sondern dieser bezieht sich jederzeit unmittelbar auf das Schema der Einbildungskraft, als eine Regel der Bestimmung unserer Anschauung, gemäß einem gewissen allgemeinen Begriffe. Der Begriff vom Hunde bedeutet eine Regel, nach welcher meine Einbildungskraft die Gestalt eines vierfüßigen Thieres allgemein verzeichnen kann, ohne auf irgend eine einzige besondere Gestalt, die mir die Erfahrung darbietet, oder auch ein jedes mögliche Bild, was ich in concreto darstellen kann, eingeschränkt zu sein. Dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abrathen und sie unverdeckt vor Augen legen werden. So viel können wir nur sagen: das **Bild** ist ein Produkt des empirischen Vermögens der produktiven Einbildungskraft, das **Schema** sinnlicher Begriffe (als der Figuren im Raume) ein Produkt und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori, wodurch und wonach die Bilder allererst möglich werden, die aber mit dem Begriffe nur immer vermittelst des Schema, welches sie bezeichnen, verknüpft werden müssen und an sich demselben nicht völlig kongruiren." Dazu vergleiche man **Schelling**, Philos. d. Kunst (S. W., I., 5,), S. 407 f.: „Das **Bild** ist immer konkret, rein besonder, und von allen Seiten so bestimmt, daß zur völligen Identität mit dem Gegenstand nur der bestimmte Theil des Raumes fehlt, worin letzterer sich befindet. Das Herrschende im **Schema** dagegen ist das Allgemeine, obgleich allerdings das Allgemeine in ihm als ein Besonderes angeschaut wird. Daher konnte es Kant in der Kritik der reinen Vernunft definiren: als die sinnlich angeschaute Regel der Hervorbringung eines Gegenstandes. Es steht insofern allerdings zwischen dem Begriff und dem Gegenstand in der Mitte, und ist in dieser Beziehung Produkt der Einbildungskraft. Am deutlichsten sieht man, was Schema sei, aus dem Beispiel des mechanischen Künstlers, der einen Gegenstand bestimmter Form einem Begriffe gemäß hervorbringen soll. Dieser Begriff **schematisirt** sich ihm, d. h. er wird in ihm unmittelbar in der Einbildungskraft in seiner Allgemeinheit zugleich das Besondere und Anschauung des Besonderen. Das Schema ist die Regel, welche sein Hervorbringen leitet, aber er schaut in diesem Allgemeinen zugleich das Besondere an. Er wird dieser Anschauung gemäß zuerst nur den rohen Entwurf des Ganzen hervorbringen, dann die einzelnen Theile vollständig ausbilden, bis ihm das Schema allmälig zum völlig konkreten Bild wird, und noch mit der vollständig eintretenden Bestimmtheit des Bildes in seiner Einbildungskraft auch das Werk selbst vollendet ist. Was Schema und Schematismus sei, kann also jeder nur durch eigene innere Anschauung erfahren; da aber unser Denken des Besonderen eigentlich immer ein

jektiver Natur ist, ist allgemein anerkannt. Auch unsre eigentlich so genannten Begriffe sind, in näherer oder entfernterer Weise, bildliche, den Begriff des Begriffs selbst nicht ausgenommen. Schon deßhalb, weil wir gar nicht anders denken können als in *Worten*, alle Worte aber *Bilder* sind, nur freilich, als Worte, *identische* Bilder, Bilder, in denen sich kein Gefühl mitausdrückt, also Bilder im weiteren Sinne*).

Anm. 2. Wenn im §. gesagt ist, daß *jedes* denkende Erkennen von einem *Vorstellen* begleitet sei: so ist nicht zu übersehen, daß dieß eben von jedem denkenden *Erkennen* behauptet wird, nicht etwa von *jedem* Denken überhaupt. Denn es gibt freilich auch ein Denken, welches *wesentlich nicht* von einem Vorstellen begleitet ist, — wie wir ja oben B. I., S. 113. 203 f. ausdrücklich anerkannt haben, — und das wir eben deshalb das *transcendente* nennen, — ein Denken, welches seinem Begriff selbst zufolge vom Vorstellen *verlassen* wird, sofern es nämlich ein Objekt hat, das eben wesentlich ein *schlechthin nicht* materielles und überdieß *schlechthin nicht* räumlich und zeitlich bestimmtes und mithin dem Bereich des Vorstellens schlechthin enthoben ist, — da dieses ja wesentlich *sinnliches* Vorstellen ist oder doch Vorstellen in *Raum und Zeit*, Imaginiren nach einem *sinnlichen*, namentlich räumlichen und zeitlichen Schema. Allein die Objekte *dieses* Denkens sind ihrem Begriff zufolge nicht *empirisch gebbar*, und folglich nicht Objekte eines denkenden *Erkennens*. Eben darin ist dann aber auch die eigenthümliche *Schwierigkeit* begründet, welche laut der Erfahrung *dieses* Denken, das transcendente, für die allermeisten Menschen mit sich führt, und die immer wiederkehrende Skepsis in Betreff seiner Zuverlässigkeit, — darin, daß uns, weil es schlechterdings nicht von einem Vorstellen begleitet ist und begleitet sein kann, für seine Objekte schlechthin jede *Analogie* in unserer Erfahrung ausgeht.

Schematisiren desselben ist, so bedarf es eigentlich bloß der Reflexion auf den beständig, selbst in der Sprache geübten Schematismus, um sich der Anschauung davon zu versichern. In der Sprache bedienen wir uns auch zur Bezeichnung des Besonderen doch immer nur der allgemeinen Bezeichnungen; insofern ist selbst die Sprache nichts anderes als ein fortgesetztes Schematisiren." S. auch *Ulrici*, Gott u. d. Mensch, I., S. 550.

*) Vgl. J. H. *Fichte*, Psychol., I., S. 489 f.

§. 251. II. Das sittliche Bilden.

1. Das individuelle sittliche Bilden.

A) In seiner principalen Funktion ist es das **Aneignen** oder das Assimiliren. Als Bilden ist es ein die materielle Natur und überhaupt die Welt (die Objekte der Willensthätigkeit) der menschlichen Persönlichkeit als Organ Anbilden, — als individuelles Bilden ein sie der menschlichen Persönlichkeit als individueller zum Organ Anbilden, d. h. ihr wie sie die besondere und specifisch bestimmte oder differente des konkreten bildenden Individuums ist und diesem ausschließend eignet. Dieß ist eben das Aneignen, im Unterschiede von dem Zueignen (§. 99.), welches der allgemeine Begriff ist. Das Vermittelnde bei dem Aneignen ist der Willenstrieb, bzw. die Begehrung. Das Individuum eignet dadurch an, daß es kraft des Willenstriebes, bzw. der Begehrung, die materielle Natur und überhaupt die Welt in sich hineinsetzt, und sie seiner Persönlichkeit als individueller zum Organ anbildet. Zu allernächst eignet nun die individuelle Person allerdings die äußere materielle Natur an, mit ihren materiell somatischen Organen; aber sie eignet nicht minder auch mit ihren psychischen Organen an, nämlich ihre sie umgebende Welt überhaupt, die materielle in ästhetischer Weise, vor allem aber ihre moralische Welt, indem sie die in derselben vorhandenen moralischen und eben damit zugleich geistigen Lebensstoffe in sich, d. h. näher in ihren psychischen Naturorganismus, auffaugt*). Diese beiden Seiten des Aneignungsprocesses laufen in unauflöslicher Verflechtung kontinuirlich neben einander her, eben so wie jener Proceß selbst sich ununterbrochen durch das ganze Leben des Individuums hindurchzieht. Das Aneignen zerfällt seinem Begriff zufolge in zwei Hauptstadien, sofern die Aneignung der materiellen Natur und der Welt überhaupt an die individuelle menschliche Persönlichkeit nur durch die Vermittelung ihrer Aneignung an die eigene materielle — somatisch-psychische — Natur der letzteren erfolgen kann. 1) Zunächst liegt also in dem Begriff des Aneignens, daß die Persönlichkeit des Individuums ihre Welt ihrem

*) Novalis Schriften, III., S. 270 f.: „Alles muß Lebensmittel werden. Kunst, aus allem Leben zu ziehen. Alles zu beleben, ist der Zweck des Lebens."

eigenen materiellen somatisch-psychischen Naturorganismus assimilirt, und nach dieser (ersten) Seite hin ist der Assimilationsproceß der κατ᾽ ἐξοχήν so genannte, der materielle (oder sinnliche) animalische Ernährungsproceß*). Er kommt in erster Reihe als der somatische in Betracht, nämlich als der Proceß der Aneignung der äußeren materiellen Natur an den eigenen somatischen materiellen Naturorganismus des aneignenden Individuums. Und zwar ist er in seinem vollständigen Umfange zu fassen, mit ausdrücklichem Einschluß auch der mit zu ihm gehörigen unwillkürlichen physiologischen Funktionen, wie des Athmens und des Luftgenusses überhaupt und dergl. m. Dieser somatische materielle animalische Ernährungsproceß vollzieht sich wieder über zwei bestimmt auseinandertretende Momente hinweg. a) Indem das Individuum individuell bildet, setzt es zuvörderst das seiner Persönlichkeit als Organ anzubildende äußere materielle Naturobjekt in seinen materiellen somatischen Naturorganismus hinein, dadurch, daß es dasselbe absorbirt oder konsumirt (es „zu sich nimmt"); sodann aber b) setzt es weiter dasselbe wirklich um in seine eigene materielle somatische Natur, transsubstanzirt es in dieselbe mittelst der Digestion, unter Excretion**) der nicht assimilirbaren Theile desselben, und verleibt es ihr wirklich ein, m. E. W. intussuscipirt es. Neben diesem somatischen materiellen animalischen Ernährungsproceß läuft dann aber, unscheidbar mit ihm verflochten, auch der psychische kontinuirlich her, indem die individuelle Persönlichkeit durch die Erregungen, die sie mittelst ihrer psychischen Organe von ihrer Welt, vornehmlich von ihrer moralischen Welt her in sich aufnimmt, auch ihren psychischen materiellen Naturorganismus fort und fort befruchtet werden läßt. 2) Allein hier kann der Proceß des menschlichen individuellen Bildens noch nicht stehn bleiben. Er hat ja sein Ziel keineswegs schon erreicht. Denn das so in die individuelle

---

*) Ueber ihn vgl. die Bemerkungen von Vorländer, Grundlinien einer organ. Wissensch. d. menschl. Seele, S. 85. 404. 497—500. Es ist sehr wahr, was dort S. 59 gesagt wird: „Fortschreitende Produktion und Reproduktion sind nirgends von einander zu trennen."

**) Steffens, Grundzüge der philosoph. Naturwissenschaft, S. 188: „Eine jede Assimilation offenbart ihre Relativität durch eine ihr entsprechende Excretion."

Person organisch aufgenommene äußere Element ist zwar angeeignet, aber nur erst ihrem materiellen — somatisch-psychischen — Naturorganismus, keineswegs aber schon, worauf doch eben die Aufgabe geht, ihrer Persönlichkeit. Wenigstens nicht wahrhaft, nicht wirklich, d. h. auf schlechthinige und folglich auch unauflösliche Weise. Sondern nur in derselben Art ist er der individuellen Persönlichkeit angeeignet, wie der eigene materielle Naturorganismus derselben es ist. Dieser aber gehört ihr offenbar nur sehr relativ zu eigen, weil nicht auf unauflösliche, sondern nur auf vorübergehende Weise, indem er, eben als materieller, der Vergänglichkeit unterliegt. Der weitere Fortgang unsres Processes besteht mithin darin, daß nun auch dieser eigene materielle — somatisch-psychische — Naturorganismus des Individuums seiner (individuellen) Persönlichkeit wirklich, d. h. schlechthin angeeignet oder als Organ angebildet, und so mit ihr zu wahrer, d. h. unauflöslicher Einheit zusammengeschlossen wird*). Nun ist aber die individuelle Persönlichkeit ein Ideelles, ihre materielle Natur dagegen ein Reales: mithin wird, indem diese jener angebildet (als Organ zugebildet) und mit ihr auf absolute Weise in Einheit gesetzt wird, in dem Individuum eine absolute Einheit von Ideellem und Realem, d. h. Geist gesetzt, oder näher: es wird in ihm, je nachdem man es ausdrücken will, seine Persönlichkeit vergeistigt oder seine Natur, mit Einem Wort: es selbst wird vergeistigt vermöge seines Aneignens. Und so ist denn der Aneignungsproceß nach dieser seiner zweiten Seite und in letzter Beziehung wesentlich der Proceß der Selbstvergeistigung des (aneignenden) Individuums, näher die Erzeugung eines geistigen somatisch-psychischen Naturorganismus, eines geistigen beseelten Leibes seiner Persönlichkeit**). Und eben hiermit hat sich nun auch der konkrete Hergang deutlich herausgestellt, vermöge dessen der sittliche Proceß, wie oben (§. 106—109.) bereits aus der Analyse seines abstrakten Begriffs gefolgert werden mußte, der Proceß der Selbst-

---

*) Der alte Satz, „daß jeder Geist nur von seinem Leibe sich speise." S. Baader, Ueber Sinn und Zweck der Verkörperung, Leib- oder Fleischwerdung des Lebens, (S. W., II.,), S. 8.

**) Baader, a. a. O., S. 3: „Das exoterische Leben ist nur Baugerüste dem esoterischen."

vergeistigung des Menschen ist. Die beiden hier aufgezeigten Seiten des Aneignungsprocesses gehören eben als seine durch seinen Begriff geforderten beiden Momente, unzertrennlich zusammen, und in diesem ihrem Zusammenhange ist die sittliche und überhaupt die moralische Bedeutung der Mäßigkeit begründet. Denn daß der Aneignungsproceß sich durch sein erstes Stadium hindurch bis zu seinem zweiten schlechthin vollziehe, d. h. daß der Ernährungsproceß in den Vergeistigungsproceß schlechthin umschlage, das ist wesentlich dadurch mitbedingt, daß das Individuum das richtige Maß einhält bei der Aufnahme der materiellen Nahrungsstoffe in seinen somatischen Naturorganismus. Geschieht diese in einem solchen Maße, — sei es nun durch ein Zuviel oder durch ein Zuwenig, — daß dadurch die Energie des materiellen animalischen Lebensprocesses im Menschen entweder über ihre normale Höhe hinausgesteigert oder unter sie hinabgedrückt wird: so ist davon die Folge eine Behinderung und relative Unterdrückung der Funktion seiner Persönlichkeit, die Folge hiervon aber wieder eine Störung wie des moralischen Processes überhaupt so insbesondere zuallernächst des Aneignungsprocesses in ihm, und zwar gerade auf derjenigen Seite, nach welcher er die Arbeit seiner Persönlichkeit an der Zueignung seiner materiellen Natur und ihrer Ineinssetzung mit sich, d. i. eben der Vergeistigungsproceß ist. Weil das Leben des menschlichen Einzelwesens eben darin besteht, daß seine Persönlichkeit einen Naturorganismus, und zwar näher einen beseelten Leib, besitzt: so beruht wesentlich auf dem Aneignungsprocesse das Leben des menschlichen Individuums, beides das materielle (sinnliche) und das geistige, — jenes seiner Erhaltung nach*), dieses seiner Erzeugung nach. Als Ernährungsproceß ist der Aneignungsproceß der Selbsterhaltungsproceß des Individuums, nämlich nach seinem materiellen Leben, — als Selbstvergeistigungsproceß ist er der Selbsterzeugungsproceß desselben, der Proceß seiner Palingenesie durch sich selbst aus der Materie in den Geist. Eben als dieser Lebensproceß kann er gar nicht anders gedacht werden

*) Baader, Erläuterungen u. s. w. (S. W., XIV.,), S. 250: „Dieselbe Gebrechlichkeit, welche die Species nur im Wechsel der Individuen zu erhalten vermag, vermag das Individuum nur im Wechsel seiner Substanz zu erhalten."

denn als kontinuirlich durch das ganze Leben des Individuums hindurchgehend. Sein, wenn auch noch so momentanes, Cessiren wäre unmittelbar der Tod. Das Produkt des Aneignens ist das Eigenthum (d. h. eben das dem individuellen Ich zu eigen Gewordene), d. i. in concreto der individuelle und folglich specifisch differente (somatisch-psychische) Naturorganismus in seiner moralisch (näher sittlich) gewordenen Bildung (Gestaltung), also in der eigenthümlichen Bestimmtheit, die er im Individuum durch den moralischen, näher den sittlichen Proceß empfangen hat, — zunächst der materielle individuelle beseelte Leib, wie er in der Umarbeitung in den geistigen begriffen ist, letztlich aber dieser geistige selbst. In seiner Vollendung ist das Eigenthum der vollendete geistige individuelle somatisch-psychische Naturorganismus (beseelte Leib). (Nur accessorisch und uneigentlich gehört zum Eigenthum auch noch der „vereigenthümlichte Eigenbesitz." S. §. 254.). Seinem hier entwickelten Begriff zufolge erscheint nun aber das Aneignen in offenem Widerspruch mit der moralischen Grundforderung der Liebe. Diese verlangt nämlich, daß das Individuum mit dem Nächsten auf absolute Weise in Gemeinschaft trete, daß es ihn alles dessen, was es moralisch hervorbringt, also aller von ihm produzirten moralischen Güter unbedingt theilhaft werden lasse, überhaupt, daß alles sein Handeln ein Handeln in Liebe und auf die immer vollständigere Vollziehung der Gemeinschaft zwischen ihm und dem Nächsten gerichtet sei. Das Aneignen dagegen ist an und für sich das grade Gegentheil hiervon; es ist ein Erzeugen von Eigenthum, von einem moralischen Produkt und Gut, welches dem, der es erzeugt hat, ausschließend angehört und sich der Gemeinsamkeit entzieht. Dieser Widerspruch muß geschlichtet werden, wenn das Aneignen moralisch normal sein soll. Er findet aber seine Ausgleichung darin, daß das Aneignen unmittelbar zugleich ein Aufopfern sein muß, ein Verzichten des Aneignenden auf das Eigenthum als auf sein Eigenthum zu Gunsten des Nächsten. Das Aneignen muß auf Seiten des Aneignenden unmittelbar zugleich sein ein Hingeben des Angeeigneten, des von ihm erzeugten Eigenthums, und mithin seiner selbst an den Nächsten. So ist es dann wesentlich ein Lieben. Aber auch nur so; und darum ist es allein so ein normales. Das

Aneignen unterscheidet sich von allen übrigen Formen des Handelns auf charakteristische Weise dadurch, daß es wesentlich zugleich ein materieller Naturproceß ist, und zwar nicht bloß ein somatischer, sondern auch ein psychischer. Nämlich in seinem ersten Hauptstadium als materieller Ernährungsproceß. In diesem Stadium schließt daher das Aneignen auch zahlreiche unwillkürliche Funktionen ein, und zwar nicht etwa bloß somatische, wie das Athmen u. drgl., sondern auch psychische, wie den Schlaf*), den Traum**) und das unwillkürliche Spiel der Vorstellungen***) auch im wachen Zustande†), theilweise auch die s. g. Association der Gedanken††), überhaupt alle diejenigen psychischen Thatsachen, die man unter dem Namen der „Nachtseite" des menschlichen Seelenlebens zu-

*) Vgl. Bruch, Theorie des Bewußtseins, S. 282—375.

**) Novalis Schriften, III., S. 392: „Der Traum ist oft bedeutend und prophetisch, weil er eine Naturseelenwirkung ist und also auf Associationsordnung beruht. — Er ist wie die Poesie bedeutend, — aber auch darum unregelmäßig bedeutend — durchaus frei." Vgl. Nägelsbach, Nachhomer. Theol., S. 171.

***) Vgl. Schleiermacher, Psychologie, S. 522: „Von hier aus zurückgehend, finden wir Gedankenzustände, die nicht wissend gewollt und auch nicht durch die gewollte Oeffnung des Sinnes bewirkt sind. Ja sogar solche, die gegen unsern Willen in uns sind, was freilich nur wahrgenommen werden kann, wenn der Wille auf Denken gerichtet ist, und andere Denkthätigkeiten vorkommen, welche jenen Willen unterbrechen." S. 548: „Gedanken sind ebensogut ohne den Willen da als durch den Willen, ja sie entstehen auch gegen den Willen." Schelling in Sulpiz Boisserée (Stuttg. 1862), I., S. 834: „. . . . daß gerade, wenn wir abgezogen werden, was unser Inneres erfüllt, gleichsam für sich fortarbeitet; in diesem Sinne der Herr es den Seinen im Schlafe gibt."

†) Bruch, Theorie des Bewußtseins, S. 280 f.: „Ebenso ist es, wenn wir, ohne einen bestimmten Gedanken festzuhalten, uns einem passiven Hinträumen überlassen. Mit erstaunlicher Schnelligkeit ziehen da die Gedanken und Bilder, verknüpft durch die Gesetze der Association, an unserem Geiste vorüber. In süßem Selbstvergessen schauen wir dem bunten Spiele derselben zu, zuweilen leise bewegt von den angenehmen oder unangenehmen Bildern, die traumartig an uns vorüberschweben. Zur Klarheit des Bewußtseins gelangen wir erst dann wieder, wenn wir von diesem stillen Hinsinnen wieder zu uns selbst und zu freiem Denken zurückkehren. Es ist uns dann, als ob wir geträumt hätten, und in der That gleicht nichts mehr dem Träumen als das passive Verweilen bei solchen in buntem Wechsel an uns vorübereilenden Gedanken und Gebilden der Einbildungskraft."

††) Ueber sie insbesondere Ulrici, Gott u. der Mensch, I., S. 525—533.

sammenzufassen pflegt: welches alles bloße materielle Naturphänomene sind mitten in dem persönlich bestimmten oder dem moralischen Leben, rein physische, und folglich moralisch ganz indifferente, Ereignisse innerhalb der menschlichen materiellen Natur, sowohl der somatischen als auch der psychischen. Aber eben auch nur in seinem ersten Stadium als materieller somatisch-psychischer Ernährungsproceß ist der Aneignungsproceß ein solcher materieller Naturproceß*). Als Vergeistigungsproceß ist er diesem Gebiet vollständig entnommen. Geist kann er, dem Begriffe desselben zufolge, nur insofern und nur in dem Maße zu seinem Produkt haben, als er ein moralischer Proceß ist, d. h. als er kraft der eigenen Selbstbestimmung des menschlichen Einzelwesens erfolgt, vermöge seines Denkens und Wollens. In demselben Verhältnisse daher, in welchem es der Persönlichkeit (dem Ich des Individuums) gelingt, jenen bloßen Naturproceß des menschlichen (somatisch-psychischen) materiellen Lebens unter ihre bestimmende Herrschaft zu bringen: in demselben Verhältniß ist der Aneignungsproceß des Individuums wirklich sein Vergeistigungsproceß. Und bei normaler moralischer Entwickelung ist diese Herrschaft der Persönlichkeit über das wirre Getriebe dieses Naturprocesses in unsrer Seele in stätiger Zunahme, oder m. a. W. ist unsere Zerstreutheit in stätiger Abnahme begriffen**). So wurzelt das menschliche Einzelwesen vermöge des Aneignungsprocesses als des materiellen Ernährungsprocesses wesentlich in dem Boden der materiellen Natur, — denn sein Leben ist durch denselben bedingt; aber durch eben denselben Proceß als Selbstvergeistigungsproceß macht es sich auch wieder schlechthin los von ihr.

Anm. 1. Das Aneignen ist unter allen sittlichen, ja überhaupt unter allen moralischen Funktionen die für das menschliche Individuum

---

*) Es ist ein besonderes Verdienst J. H. Fichtes (in seiner Anthropologie u. seiner Psychologie), auf dieses Gebiet der psychologischen Erscheinungen nachdrücklichst die Aufmerksamkeit geleitet zu haben. Einer seiner Hauptsätze ist: „daß in jedem gegebenen Falle der Umfang des Bewußtseins ärmer ist als der Umfang des realen Wesens im Geiste und seiner bewußtseinsfähigen Anlage." Insbesondere gehört hierher auch das, was er über die unbewußten logischen Funktionen in dem Seelenleben bemerkt. S. z. B. Psychol., I., S. 438. 441—448. Desgl. f. S. 464 f. 515 f.

**) Vgl. J. H. Fichte, Psychol., I., S. 422. 515 f.

wichtigste und bedeutungsvollste, weil die folgenreichste von allen. Aber eben weil durch dasselbe unser Leben noch unmittelbar in das Leben der materiellen Natur hineinverflochten ist, so wird es in der Regel gar nicht nach seiner Bedeutung*) gewürdigt, ja man hat kaum den Muth, ihm nur überhaupt die Dignität einer moralischen Funktion zuzugestehn. Man beachtet es eben immer nur nach der einen Seite an ihm, die offen zu Tage liegt, immer nur als den sinnlichen Ernährungsproceß, und zwar selbst diesen ausschließend als den somatischen, — und nicht auch nach der anderen Seite an ihm, nach der es der Selbstvergeistigungsprozeß ist. Diese letztere Seite liegt freilich in einer innerlichen Tiefe, welche sie jeder sinnlichen Wahrnehmung entzieht. Aber schon das Gebet des Herrn konnte hier als Wegweiser dienen, dessen vierte Bitte keine gemeine ist unter den übrigen sublimen, und die Abendmahlsfeier, die eine heilige Mahlzeit ist**). Das ist eben der Unterschied des Assimilationsprocesses im bloßen Thiere von dem im Menschen, daß jener mit dem materiellen Ernährungsprocesse abschließt, und auch als dieser der lediglich somatische ist. Hier ist der Ort, wo sich die innere Unhaltbarkeit der abstrakt oder ausschließend religiösen Moral in ihrer ganzen Blöße herausstellt. Wenn das religiöse Subjekt die sittlichen Funktionen nicht als positiv moralisch werthvolle anerkennt und als moralisch gebotene, also konsequenterweise sich derselben ganz zu entschlagen hat: so kann es dieß doch nicht. Es gibt unter ihnen solche, denen er sich eben nothgedrungen unterunterziehen muß, vermöge einer physischen Nothwendigkeit. Zu ihnen gehört dann vor allen anderen das individuelle Bilden, das Aneignen. Jenes religiöse Subjekt muß essen und trinken und was sonst noch in diese Kategorie fällt. Aber auf seinem Standpunkt kann es diese Funktionen nicht auf eine wahrhaft menschenwürdige Weise vollziehen, weil es sie nicht als moralisch gebotene und positiv gehaltvolle vollziehen kann. Es kann sie nur als einen von einer Naturnothwendigkeit ihm auferlegten Tribut an das Untermenschliche betrachten, als etwas, worüber es, im Bewußtsein seiner religiösen Würde,

---

*) Novalis Schriften, III., S. 263: „Alles Genießen, Zueignen und Assimiliren ist Essen, oder Essen ist vielmehr nichts als eine Zueignung. Alles geistige Genießen kann daher durch Essen ausgedrückt werden. In der Freundschaft ißt man in der That von seinem Freunde oder lebt von ihm"

**) Vgl. Hegel, Encyklop. (S. W., VII., 2), S. 236 f.

vor sich selbst erröthen muß, und demgemäß behandelt es sie mit Respekt. Weiter aber als die Naturnothwendigkeit drängt, läßt es sich folgerichtig überhaupt nicht ein auf das sittliche Handeln. Darin aber besteht grade die eigentliche moralische Rohheit, wenn man die sittlichen Funktionen auf die schlechthin naturnothwendigen, und folglich auch die sittliche Gemeinschaft auf die schlechthin naturnothwendige beschränkt, also jene auf den Assimilationsproceß und diese auf die geschlechtliche Gemeinschaft.

Anm. 2. Der Trieb kommt als das Vermittelnde beim Aneignen, wenn alles in der Ordnung ist, nicht etwa als lediglich sinnlicher in Betracht, sondern eben als Willenstrieb, als persönlich bestimmter, mithin moralisirter Trieb, — also als moralischer Trieb, als Trieb nach Tüchtigkeit für die Realisirung des moralischen Zwecks, d. h. als Tugendtrieb, als Tugenddrang.

Anm. 3. Der Einfluß der Nahrungsstoffe, von denen der Mensch sich nährt, auf seine somatische und psychische Beschaffenheit steht auch erfahrungsmäßig fest, wenn gleich in neuerer Zeit hinsichtlich desselben im Interesse des Materialismus starke Uebertreibungen vorgekommen sind*). Ihnen gegenüber sind die ermäßigenden Bemerkungen von Lotze ganz am Ort: Mikroskosmus, II., S. 79—83.

Anm. 4. In dem, was im §. über die Wichtigkeit des Maßhaltens bei der Konsumtion im Assimilationsprocesse gesagt ist, liegt die Wurzel der moralischen Bedeutung des Fastens. Das Maßhalten bezieht sich dem Obigen gemäß wesentlich auch mit auf das richtige Verhältniß von Wachen und Schlaf.

Anm. 5. Das Leben ist seinem Begriff zufolge immer physisches. Aber freilich nicht bloß materiell (sinnlich)-physisches Leben gibt es, sondern auch geistig-physisches.

Anm. 6. Nicht bloß die Erhaltung des materiellen Lebens des menschlichen Einzelwesens beruht kausal auf dem Aneignungsprocesse, sondern auch seine Entstehung. Denn die Geschlechtsverbindung ist nichts anderes als der Proceß der Gemeinschaft des geschlechtlichen Eigenthums, ein Aneignungsproceß. S. unten §. 307.

---

*) Moleschott, Lehre der Nahrungsmittel. Erlangen 1850.

Anm. 7. Den Ausdruck Eigenthum gebrauchen wir durchgängig dem zuerst von Schleiermacher eingeführten Sprachgebrauch gemäß. Vgl. namentlich die Auseinandersetzung desselben in der zweiten Abhandlung „Ueber den Begriff des höchsten Gutes", Sämmtl. Werke, III. Abth., B. 2, S. 483 f. Bei Schleiermacher ruht allerdings noch vielfaches Dunkel auf diesem Begriff, wie auf seinem „individuellen Organisiren" oder „Aneignen" überhaupt. Eigenthum ist also hier überall nicht im juristischen Sinne zu verstehen. Um den juristischen Begriff von Eigenthum zu bezeichnen, werden wir uns des Ausdrucks Eigenbesitz (zum Unterschiede vom bloßen Besitz im juristischen Sinne) bedienen. S. unten §. 254.

Anm. 8. Wenn wir das Eigenthum in den individuellen und individuell gebildeten Naturorganismus setzen, so ist dieß die ganz allgemein geläufige Vorstellung. Sein beseelter Leib ist, wie das ursprünglichste, so auch das nächste und das eigenste Eigenthum eines Jeden, und wird von Jedem dafür angesehen. Aber nicht bloß der sinnliche, sondern vornehmlich auch der geistige beseelte Leib, — die eigenthümliche Geistesart des Individuums, seine Ueberzeugungen, seine moralischen und damit geistigen Vermögen u. s. f. (Luc. 16, 12: τὸ ὑμέτερον.)

Anm. 9. Wie das Aneignen unmittelbar zugleich Hingeben des Angeeigneten an den Nächsten sein kann (und sein soll), das wird am anschaulichsten an dem Verhältniß der Mutter zu ihrem Kinde in dem embryonischen Zustande, und auch noch zu dem schon geborenen Kinde, so lange sie dasselbe säugt.

Anm. 10. Im vollen und strengen Sinne des Worts kann das Aneignen natürlich nur bei dem persönlichen Wesen (dem Menschen) stattfinden, weil nur dieses sich etwas aneignen kann, was ja ein Ich voraussetzt. Wo bloße (d. h. nicht persönlich bestimmte) Individuität stattfindet, wie bei der Pflanze und dem bloßen Thiere, da kann wohl ein Assimiliren vorkommen, aber kein eigentliches Aneignen.

§. 252. B) In seiner konkomitirenden Funktion, also als das individuelle Werthgeben, ist das individuelle sittliche Bilden das **Genießen***). Das Vermittelnde bei ihm ist der Ge-

*) Vgl. Ehrenfeuchter, Theorie des christl. Cultus, S. 400.

schmack, welcher nach einem durchaus individuellen Maßstabe werthgibt, — das Vermögen des Willenstriebes, genauer der Begehrung, zu erkennen, — also das eigenthümliche gesellige Vermögen. Er ist (auf allen seinen verschiedenen Potenzen) das Vermögen individueller Werthgebung, das Vermögen, mit dem Gefühle der Lust anzueignen, d. h. eben zu genießen. Das Genießen ist lediglich ein Werthgeben, aber ein durchaus individuelles, — ein Werthgeben, das den lediglich subjektiven Werth seines Objekts ausdrückt, — lediglich den Werth, welchen das Objekt, indem es angeeignet wird, als Objekt des Aneignens für das es aneignende Subjekt als dieses bestimmte Individuum hat, völlig abgesehen von seinem allgemeingültigen objektiven Werthe. Es ist allemal ein Werthgeben mit der ihrem Begriff nach individuellen Verstandesempfindung, bezw. dem Gefühle, und besteht darin, daß das Individuum, indem es ein bestimmtes Objekt aneignet, sich von demselben in seinem Bewußtsein mit einer specifischen Lust afficirt findet. Nämlich nur die Form der Lust kann diese Affektion haben, niemals die der Unlust, weil sie ja der Reflex des Aneignens im Bewußtsein ist, dieses aber seinem Begriff (§. 251.) zufolge immer eine Förderung des Lebens des Individuums mit sich bringt. Denn was seiner Natur nach dieses wirklich (d. h. nicht etwa auf bloß vorübergehende Weise) hemmt, das kann gar nicht angeignet werden, sondern wird, wofern es doch miteintritt in den Aneignungsproceß, von dem Naturorganismus, dem geistigen ebenso wie dem materiellen, gar nicht intussuscipirt, sondern vielmehr secernirt. Alles Aneignen (nämlich das wirklich thatsächliche, nicht bloß intendirte,) ist demnach wesentlich zugleich ein Genießen, und dieses kommt nie anders vor als mit und an dem Aneignen; es ist immer ein Afficirtsein des individuellen Bewußtseins unter der Bestimmtheit der Lust durch ein im Angeeignetwerden vonseiten des Genießenden begriffenes Objekt. Weil aber das Genießen so wesentlich am Aneignen haftet, so setzt es in dem Genießenden allemal eine Kräftigkeit des Willenstriebes, bezw. der Begehrung, (denn der Trieb ist ja eben das Vermittelnde bei dem Aneignen,) voraus. Das Produkt des Genießens ist das Bewußtsein, und zwar das individuell bestimmte Bewußtsein oder die Empfindung, bezw. das Gefühl, des

Genießenden — und zwar (aus dem oben bezeichneten in der Natur der Sache liegenden Grunde,) die Lustempfindung — davon, angeeignet, also Eigenthum erzeugt und den Willenstrieb, bezw. die Begehrung, befriedigt zu haben, — die Lustempfindung desselben davon, daß in ihm eine Bereicherung an Eigenthum, eine Lebensförderung eingetreten ist*). Abstrakt ausgedrückt, ist also das Produkt des Genießens die Selbstbefriedigung oder (was nur ein anderer Name für dieselbe ist,) die Glückseligkeit**). Da nun aber das Aneignen in concreto ein Erzeugen von Geist in dem Individuum ist, so ist das Genießen seinem konkreten Gehalt nach ein das Aneignen begleitendes Gefühl, und zwar Lustgefühl, des Aneignenden von der durch dasselbe erfolgenden Förderung seines geistigen Seins und Lebens, von seiner Bereicherung an geistigem Eigenthum, — und seine Selbstbefriedigung oder Glückseligkeit ist mithin in concreto sein Lustgefühl von seinem Begeistetsein, d. h. sie ist Begeisterung***). Die wahre Glückseligkeit ist wesentlich Begeisterung, und nur der Begeisterte ist glückselig. Jedes Eigenthum gewährt so wesentlich Selbstbefriedigung oder Glückseligkeit, und zwar näher Begeisterung. Vermöge dieser Konnexität des Aneignens und des Genießens ist der specifische Charakter der Produkte des Aneignens die Qualität, Genuß und Selbstbefriedigung oder Glückseligkeit zu gewähren, d. h. die Angenehmheit†). Die Angenehmheit ist demnach individueller oder subjektiver Natur und gehört vor das Forum des Willenstriebes, bezw. der Begehrung, und des Geschmacks.

---

*) Schopenhauer, Die Welt als Wille u. Vorstell., I, S. 360: „Es gibt eigentlich gar keinen Genuß als im Gebrauch und Gefühl der eigenen Kräfte, und der größte Schmerz ist wahrgenommener Mangel an Kräften, wo man ihrer bedarf."

**) Plotin, Ennead., I., L. 4, cp. 10, p. 42. ed. Ficin.: „Die Energie der Seele besteht in dem Denken und in dem in sich selbst Thätigsein, und das ist Glückseligsein." Schelling, System des transcendentalen Idealismus (S. W., I., 3,), S. 575: „Es existirt kein Gebot, kein Imperativ der Glückseligkeit. Es ist widersinnig einen solchen zu denken; denn was von selbst, d. h. nach einem Naturgesetz geschieht, braucht nicht geboten zu werden."

***) Schleiermacher, Psychol., S. 456, erklärt „Begeistung" durch: „Gefühl, daß eine Kraft von einem geht."

†) Grade wie Plato im Protagoras (p. 351. ed. Steph.) die ἡδέα definirt als τὰ ἡδονῆς μετέχοντα ἢ ποιοῦντα ἡδονήν.

Weil das Aneignen zugleich ein materieller Naturproceß ist, und das menschliche Individuum mittelst desselben noch in dem Boden der materiellen Natur haftet, so geht auch das Genießen mit seiner Wurzel in das materielle Naturleben zurück*).

Anm. 1. **Eben deßhalb weil Aneignen und Genießen** nie das eine ohne das andere gegeben sind, gebraucht auch der vulgäre Sprachgebrauch die beiden Ausdrücke „aneignen" (essen und trinken, einathmen u. s. w.) und „genießen" so vielfach promiscue. In welchem unmittelbaren Zusammenhange der Geschmack mit dem Aneignungsproceß (und zwar nicht bloß mit dem somatischen Ernährungsproceß, sondern auch mit dem psychischen,) steht, das drückt schon sein Name aus; und daß er durchaus individueller, subjektiver Natur ist, das ist ja sogar sprüchwörtlich geworden. (De gustibus non est disputandum.)

Anm. 2. Mit der aufgestellten Definition der Glückseligkeit harmoniren die gangbaren Begriffsbestimmungen im Wesentlichen durchaus. Kant schreibt Kritik der reinen Vernunft (S. W. II.,) S. 602: „Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unsrer Neigungen (sowohl extensive, der Mannichfaltigkeit derselben, als intensive, dem Grade, und auch protensive, der Dauer nach)." Rosenkranz sagt Psychol., S. 358: „Glück heißt, für seine Triebe die Angemessenheit des äußeren Daseins finden." Vgl. Michelet, Philos. Moral, 107 ff. Nicht vollständig erschöpft den Begriff der Glückseligkeit die Erklärung von Schelling, Syst. des transscendent. Idealismus (S. W. I., 3,), S. 580: „Im Begriff der Glückseligkeit wird, wenn er genau analysirt wird, nichts anderes gedacht als eben die Identität des vom Wollen Unabhängigen mit dem Wollen selbst." Womit die von Reiff (System der Willensbestimmungen, S. 112,) nahe verwandt ist: „In der Glückseligkeit geschieht der Wille des Menschen, unabhängig von ihm, von selbst."

---

*) Schleiermacher, Psychologie, S. 98: „Der Geschmackssinn äußert eine solche Anziehungskraft, daß die Seele sich gleichsam ganz in diese Sinnesthätigkeit versenkt, und die Entwickelung aller anderen höheren Thätigkeiten zurücktritt. Dieß ist bei keinem anderen Sinn so der Fall, und wir werden geneigt sein, diesen Sinn als dem Thierischen am meisten verwandt zu betrachten. Aber dennoch zeigt sich auch bei ihm die Freiheit vom Triebe. Denn während bei den Thieren der Reiz aufhört, sobald der Assimilationsproceß in Beziehung auf die Nahrung vollendet ist, so findet sich dieß bei dem Menschen nicht." Vgl. auch S. 113.

Die Definition, die Baader von der Seeligkeit gibt, trifft genau zu auf die Glückseligkeit: Erläuterungen (S. W. XIV.,) S. 221: „Selig ist, wer hat, was er verlangt, und verlangt, was er hat, noch seliger, wer ist, was er verlangt, und verlangt, was er ist."

§. 253. 2. Das universelle sittliche Bilden.

A) In seiner principalen Funktion ist es das **Machen**. Als Bilden ist es ein die materielle Natur und überhaupt die Welt (die Objekte der Willensthätigkeit, namentlich also auch die Verhältnisse der menschlichen Einzelwesen zu einander, zumal sofern sie auf materiellen Naturbedingungen beruhen,) der menschlichen Persönlichkeit als Organ Anbilden, — als universelles Bilden ein sie der menschlichen Persönlichkeit zum Organ Anbilden, nicht wie sie die besondere und specifisch bestimmte oder differente des konkreten bildenden individuellen Subjekts und diesem ausschließend eigen, sondern wie sie die menschliche Persönlichkeit als solche und an sich, die gattungsmäßige und mithin die in allen menschlichen Individuen ohne Unterschied identische und sich selbst gleiche ist. Es ist mithin ein die Welt der menschlichen Persönlichkeit zum allgemein anwendbaren Organ Anbilden, d. h. zum Organ nicht ausschließend für die Persönlichkeit des bestimmten bildenden Individuums selbst, sondern für alle menschlichen Einzelwesen überhaupt, wenigstens mehr oder minder für alle; denn diese Allgemeinheit kann allerdings auch eine bloß relative sein. Sofern das Machen seiner Natur nach mit Anstrengung verbunden ist (s. unten §. 257.), ist es wesentlich ein Arbeiten*), und zwar das Arbeiten im engeren Sinne des Worts. Das Vermittelnde bei dem Machen ist die Willenskraft. Es ist ein die Welt mittelst der Willenskraft der universellen menschlichen Persönlichkeit, d. h. der menschlichen Persönlichkeit als solcher, zum Organ Anbilden. Demgemäß ist es dann zwiefach in sich abgestuft, jenachdem es entweder ein Machen mit der somatischen Willenskraft (der s. g. sinnlichen Kraft) ist, oder ein Machen mit

*) Lotze, Mikrokosm., III., S. 591: „Arbeit ist für das endliche Wesen die Summe aller der vermittelnden Wirkungen, die es anregen muß, weil sein Wille nicht unmittelbaren Einfluß auf die fremden Objekte hat, welche seine Absicht umzuformen strebt."

der psychischen Kraft. Als jenes ist es das mechanische, als dieses das freie (nämlich im Sinne des römischen liberalis, ingenuus). Beide Formen sind nie schlechthin für sich, die eine ohne die andere, sondern werden immer nur a potiori bezeichnet. Je mehr sie (relativ) außer einander sind, desto unvollkommener ist das Machen; seine Vollendung besteht in dem absoluten Ineinandersein von beidem, dem Mechanischen und dem Freien, in ihm. Diese Einheit beider ist das eigentlich technische Machen (im Gegensatz gegen das banausische einerseits und das naturalistische andrerseits). Das Produkt des Machens ist das Gemächte, d. h. die Sache*) (das im staatswirthschaftlichen Sinne s. g. „Produkt," — alles überhaupt, was Gegenstand des Handelsverkehrs ist,), — sofern das Machen Arbeiten (im engeren Sinne des Worts) ist, das Werk (im engeren Sinne des Worts). Der specifische Charakter der Produkte des Machens ist dem Obigen zufolge die Qualität, eine universelle (wenn auch etwa nur relativ universelle) Brauchbarkeit zu haben (und infolge davon auch einen allgemeinen, objektiven Werth, s. §. 254,), d. h. die Nützlichkeit, das will sagen: die Gemeinnützlichkeit. Die Nützlichkeit ist demnach universeller oder objektiver Natur und gehört vor das Forum der Willenskraft. Sie liegt ebenso auf der Seite der Willensthätigkeit wie die Angenehmheit, und insofern gehören beide wesentlich zusammen als sich gegenseitig ergänzend. Erst in der absoluten Einheit der Angenehmheit und der Nützlichkeit ihres Thuns (miscere utile dulci) findet die menschliche Thätigkeit, sofern es sich um das sittliche Verhältniß handelt, ihre vollkommene Befriedigung.

Anm. 1. Der Sprachgebrauch für das universelle Bilden muß noch erst genau fixirt werden. Der Ausdruck Machen scheint der geeignetste dafür. Das universelle Bilden ist das „Produziren" im engeren, d. h. im staatswirthschaftlichen Sinne des Worts, — die *κατ' ἐξοχήν* s. g. „Thätigkeit", — und sein Produkt (die Sache) das im engeren Sinne des Worts s. g. „Produkt". Das Objekt des universellen Bildens ist aber nicht etwa bloß die irdische materielle

---

*) Apelt, Religionsphilos., S. 87: „. . . als Sachen, d. h. als Mittel für die Zwecke der Menschen als der Personen."

Natur, sondern alles überhaupt, was konstitutives Element des menschlichen Daseins ist. Namentlich sind auch die menschlichen Einzelwesen Objekte eines solchen universellen Bildens: wie denn z. B. die Ehe, das Rechtsverhältniß überhaupt, der Staat u. s. w. Produkte eines auf sie gerichteten universellen Bildens, und insofern Sachen (Verhältnisse die von dem Einzelnen erworben werden können,) sind. Durch das universelle Bilden soll die ganze irdische Welt in den Eigenbesitz des Menschen gebracht werden. „Wie jeder Mensch" — schreibt Fichte, Sittenlehre (S. W., IV.,), S. 299, — „ein Eigenthum haben soll, so soll auch jedes Objekt Eigenthum irgend eines Menschen sein". — Die größte Allgemeinheit ihrer Nutzbarkeit kommt von den Produkten des universellen Bildens den Erzeugnissen des Ackerbaus zu.

Anm. 2. Auch das universelle Erkennen, das denkende Erkennen ist aus dem gleichen Grunde wie das Machen ein Arbeiten, und auch sein Produkt ist ein Werk, auch dem allgemeinen Sprachgebrauch gemäß. Dennoch nennen wir das universelle Bilden in einem engeren, und, wie es uns wenigstens dünkt, eigentlicheren Sinne Arbeiten. Es ist ein Arbeiten namentlich sofern ihm auf der Seite des individuellen Bildens Genuß und Spiel gegenübersteht. S. unten §. 257.

Anm. 3. Das rein mechanische Machen ist moralisch verwerflich, ebenso aber auch das rein freie. Beide kommen übrigens nie vor, weil bis zur Vollendung des menschlichen Geschöpfs hin in ihm das Psychische nie schlechthin ohne das Materiell-Somatische gegeben ist, ebenso aber auch umgekehrt dieses nie schlechthin ohne jenes vorkommt. Es kann also hier überall nur von dem Ueberwiegen entweder des einen oder des anderen die Rede sein.

Anm. 4. Die Nützlichkeit gehört nicht mit unter die Gerichtsbarkeit des Schätzungsvermögens. Eine Sache braucht, um nützlich zu sein, nicht auch schätzbar (taxirbar) zu sein. Aller „vereigenthümlichte Eigenbesitz", ungeachtet, was zu ihm gehört, Sachen sind, ist gleichwohl unschätzbar. S. §. 254.

Anm. 5. Auch das Thier bildet die materielle Natur, allein nur in individueller Weise. Es kann sie nur sich assimiliren; etwas aus ihr zu machen, Sachen zu produciren, das vermag es nicht. Wo es, objektiv betrachtet, etwas für den Menschen

macht, z. B. die Biene den Honig, da ist dieß doch bei dem Thiere selbst lediglich ein individuelles Bilden, ein Assimiliren.

§. 254. B) In seiner konkomitirenden Funktion, also als das universelle Werthgeben, ist das universelle sittliche Bilden das **Schätzen.** Das Vermittelnde bei ihm ist das Schätzungsvermögen (Beurtheilungsvermögen), welches nach einem durchaus universellen und mithin objektiven Maßstabe werthgibt, das Vermögen der universellen Werthgebung oder das Vermögen der Willenskraft, ihr Produkt zu erkennen, und zwar mit dem in Allen identischen Verstandessinn, (nämlich zu erkennen, wie es dem Zweckbegriff entspricht, welcher durch ihr Produciren realisirt werden sollte,), also das eigenthümliche gewerbliche (geschäftliche) Vermögen. Es ist das praktische Verstandesvermögen, das Vermögen, den allgemein gültigen, den objektiven Werth der Produkte des universellen Bildens, d. h. der Sachen, zu bestimmen durch Beurtheilung derselben. Die Beurtheilung (deren abstrakteste Formen — den wesentlichen Formen des Gefühls, der Lust und der Unlust, entsprechend, — sind: die positive: der Beifall — und die negative: das Mißfallen,) ist nämlich eben die Werthbestimmung nach einem objektiv gültigen Maßstabe. Das Schätzen (das Taxiren) ist wesentlich ein Werthgeben, aber ein universelles und objektives, ein für Alle, wenigstens für irgend eine relative Allheit, gültiges, also ein den objektiven Werth, d. h. den Preis der produzirten Sache Erkennen. Grade auf ein solches Werthgeben kommt es natürlich hier an, weil ja das Machen ein universelles Bilden ist, ein Bilden des betreffenden Stoffs zu einem solchen Organ der menschlichen Persönlichkeit, welches für diese in ihrer gattungsmäßigen Identität, also für die Persönlichkeiten aller menschlichen Einzelwesen, oder mindestens doch eine relative Allheit derselben, von ihren individuellen Differenzen ganz abgesehen, zum Gebrauch geeignet und folglich auch für Alle (oder relativ Alle) ohne Unterschied von Werth ist, und zwar von einem objektiv bestimmbaren. Weßhalb es denn auch wesentlich ein Werthgeben mit dem in Allen identischen, d. h. objektiven und universellen Verstandessinn ist; und eben als dieses muß es in Allen dasselbige sein. In dem Reflex nun, welchen das Schätzen, indem es das Machen begleitet, auf dasselbe wirft, offenbart sich

dieses als ein Produciren von universell oder objektiv werthvollen Sachen, d. h. als ein **Erwerben** oder Verdienen. Und so ist denn jedes Machen zugleich ein Erwerben, aber es gibt auch wiederum kein anderes Erwerben als mittelst eines Machens. Weil das Erwerben so am Machen haftet, bei diesem aber die Willenskraft das Vermittelnde ist, so ist jenes allemal bedingt durch die Kräftigkeit dieser in dem Erwerbenden. Das Produkt des Erwerbens ist der Erwerb, der Schatz (von schätzen), das Verdienst. Dieß letztere, nämlich Verdienst, ist aber das Produkt des Erwerbens auch noch in der anderen Bedeutung, daß der Machende sich um die übrigen menschlichen Einzelwesen verdient gemacht hat, sofern er ja universelle und folglich auch von diesen Anderen benutzbare sittliche Werkzeuge (Instrumente für den sittlichen Zweck) hervorgebracht*). (Man denke z. B. an die Erfindungen)**). Als ein solcher Erwerb oder Schatz nun ist die Sache der Eigenbesitz***). Jede Sache ist so zugleich ein Eigenbesitz desjenigen, der sie gemacht hat. Die Sache kann aber zu der individuellen Person ihres Eigenbesitzers, gleichviel, ob er sie selbst gemacht hat oder nicht, in ein Verhältniß specifischer Zugehörigkeit kommen, in der Art, daß sie nur in ihrer Zugehörigkeit grade an ihn ihren eigenthümlichen Werth hat, und deßhalb auch aus dem öffentlichen Verkehr zurückgezogen ist. Der Kreis der derartigen Sachen bildet eine besondere Gattung des Eigenbesitzes, den individualisirten oder vereigenthümlichten Eigenbesitz.

Anm. 1. In welchem wesentlichen Zusammenhange der s. g. praktische Verstand mit dem Machen steht, das drückt schon sein Name selbst aus, — und daß er wesentlich universeller, objektiver

---

*) Trendelenburg, Naturrecht, S. 170: „In Erwerb und Eigenthum steckt Arbeit, und das Recht wahrt im Eigenthum dieß sittliche Moment, indem es die gethane Arbeit und ihre Vortheile schützt."

**) Vgl. Trendelenburg, Naturrecht, S. 505 ff.

***) Schelling, Einleit. in d. Philos. d. Mythol. (S. W., II., 1.) S. 538: „Im Besitz erhebt sich der Mensch über das Materielle, als das nicht für sich sein kann, sondern nur dazusein scheint, um Theil eines anderen Seins zu sein." Treffend bezeichnet Trendelenburg, Naturrecht, S. 167, den Eigenbesitz als „die erweiterten Organe des Leibes." Vgl. das. d. Nähere.

Natur ist, zeigt sich in dem Anspruch, den er — oft zwar in einer sehr verkümmerten und krankhaften Gestalt — auf die unbedingte Allgemeingültigkeit seiner Aussprüche zu erheben pflegt. Eine anschauliche Beschreibung desselben s. bei Drobisch, Empir. Psychol., S. 280. Vgl. auch Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstell., I., S. 615 f.

Anm. 2. Der Preis ist der Ausdruck des objektiven Werths, den eine Sache (nur Sachen haben einen Preis,) im allgemeinen Tauschverkehr erhält.

Anm. 3. Das Produkt des Erwerbens würde am bezeichnendsten (da das Machen durch die Vermittelung des Schätzens Erwerben ist,) Schatz (d. h. das, was geschätzt wird,) genannt werden. Indeß da dieß zu sehr gegen den einmal feststehenden Sprachgebrauch verstoßen würde, so nennen wir es Eigenbesitz (nach der Analogie des Ausdrucks „etwas zu eigen besitzen"), um seine Verwechselung mit dem Besitz im engeren juristischen Sinne, in dem es vom (juristischen) Eigenthum unterschieden wird, zu verhüten. Was wir meinen, ist gerade das Eigenthum im juristischen Sinne. Wir können uns aber dieses Terminus dafür nicht bedienen, da wir denselben schon für einen anderen Begriff verwendet haben, dem er am genausten entspricht, und der daher das nächste Anrecht auf ihn hat.

Anm. 4. Nach den Bestimmungen des §. gründet sich das Recht des Eigenbesitzes (nach dem gangbaren Sprachgebrauch das „Eigenthumsrecht") ursprünglich auf die Produktion durch das Bilden, also, wie der übliche Ausdruck lautet, auf „die Bearbeitung der Dinge," wie dieß auch die althergebrachte Ansicht der Rechtslehrer ist*).

Anm. 5. Zur Verdeutlichung des vereigenthümlichten Eigenbesitzes ein Beispiel. Gesetzt, es gäbe einen Violinvirtuosen N, der seine specifisch eminente Kunst nur auf Einer Geige auszuüben vermöchte, auf

*) Neuerdings ist für diese Ansicht Schopenhauer besonders eifrig eingetreten. S. Die Welt als Wille u. s. w., I., S. 395—398. 410. II., S. 682 f. Sein Satz ist, „daß sich alles echte, d. h. moralische Eigenthumsrecht ursprünglich einzig und allein auf Bearbeitung gründet." (I., S. 396.) In der Schrift: Die Grundprobleme der Ethik, S. 188, schreibt er: „Das natürliche Recht haftet an keinem anderen Eigenthum als an dem durch eigene Mühe erworbenen, durch dessen Angriff die darauf verwendeten Kräfte des Besitzers mitangegriffen, ihm also geraubt werden." Vgl. auch Trendelenburg, Naturrecht, S. 166—171. 172.

theilungsvermögen) geben bei vieler Willenskraft. (Redlich sich anstrengende und doch, weil unpraktische, erwerblose Arbeitsamkeit.) Umgekehrt kann es viel Schätzen und Erwerben geben bei wenigem Machen (Arbeiten), wenn nämlich in dem Individum das Verstandesbewußtsein als universelles, der Verstandessinn, überkräftig ist im Vergleich mit der Willensthätigkeit als universeller, der Willenskraft, mithin das das Machen konkomitirende universelle Nacherkennen seiner Erzeugnisse kräftiger ist als dieses Machen. Es kann also viel Schätzungsvermögen (Beurtheilungsvermögen) geben bei wenig Willenskraft. (Leichtfertige Thätigkeit mit klug aus ihr gezogenem reichlichem Erwerb.) Es ist übrigens immer eine Unvollkommenheit, wenn die konkomitirende Funktion und die principale nicht im Gleichgewicht stehn. Ihr vollständiges Gleichgewicht bei dem Maximum der Kräftigkeit beider ist das Maximum der Vollkommenheit; das Maximum der Unvollkommenheit dagegen ist das vollständige Gleichgewicht derselben infolge des Maximums der Schwäche beider.

§. 256. Da je weiter die moralische Entwickelung des menschlichen Einzelwesens in normaler Weise fortschreitet, desto vollständiger auch in ihm Individualität und universelle Humanität in einander eingehen, auf beiden Seiten, auf der des Erkennens und auf der des Bildens: so sind mit dem Fortgang derselben auch die Produkte der individuellen Form und die der universellen auf beiden Seiten der sittlichen Funktion je länger desto vollständiger in einander, also einmal die Ahnung und das Wissen, d. h. das verstandesmäßige Erkenntniß, — und fürs andere das Eigenthum und die Sache. Die wirkliche Einheit nun des individuellen Erkenntnißprodukts und des universellen, also der Ahnung und des verstandesmäßigen Erkenntnisses, — nämlich in Beziehung auf Ein und dasselbe Erkenntnißobjekt — ist die Idee, welcher somit Schönheit und Wahrheit in ihrer Durchdringung und Einheit auf für sie charakteristische Weise eignen. Daher die eigenthümliche Lebendigkeit und Macht der Idee, — daher ist eben sie der positive Berührungspunkt des künstlerischen und des wissenschaftlichen Erkennens und das specifische Band, welches die Kunst und die Wissenschaft verknüpft. Eben wegen dieser Natur der Idee ist es das Charakteristische der höchsten theoretischen oder intellektuellen Bildung, Ideen zu haben, und die höchste Aufgabe für

das Erkennen, Alles in der Weise der Idee zu erkennen, alle seine Erkenntnisse als Ideen oder doch in ausdrücklichem Zusammenhange mit Ideen zu besitzen. Auf der anderen Seite die wirkliche Einheit des Produkts des individuellen Bildens und des universellen, also des Eigenthums und der Sache, — nämlich wieder in Beziehung auf Ein und dasselbige Objekt des Bildens — ist das Original, das Korrelat der Idee, welchem somit Angenehmheit und Nützlichkeit in ihrer Durchdringung und Einheit auf für es charakteristische Weise eignen. Das Original ist einerseits ein Produkt des universellen Bildens, eine Sache, denn es kann nicht nur in den öffentlichen Verkehr eingehen, sondern auch kopirt werden, ja es ist sogar dazu bestimmt; denn es ist nichts Singuläres oder Absonderliches, sondern hat eine universelle, eine mustergültige (klassische) Art an sich. Allein dabei ist es andrerseits doch auch wieder in Ansehung seiner Entstehung seinem Urheber durchaus eigenthümlich*) und ihm völlig ausschließend zugehörig, überdieß auch in seiner specifischen Vollendung und überhaupt Vollkommenheit für jeden Anderen unerreichbar, und so ist es nicht minder auch das Produkt eines individuellen Bildens. Daher rührt der eigenthümliche Reiz und Zauber des Originals und des Originellen, — daher ist eben das Original der positive Berührungspunkt des geselligen und des bürgerlichen, bezw. des öffentlichen (man könnte sagen: des geschäftlichen) Lebens und das specifische Band, welches beide verknüpft, — namentlich auf dem Gebiete des vereigenthümlichten Eigenbesitzes, der einerseits ein besonders fruchtbarer Boden für das Original und andrerseits ein wesentliches Element des geselligen Lebens ist (§. 382.). Originale zu produziren ist das Charakteristische der höchsten praktischen oder thelematischen Bildung, und die höchste Aufgabe für das Bilden ist die, Alles auf originelle Weise zu bilden.

Anm. Durch die im §. gegebene Begriffsbestimmung der Idee ist das ärgerliche Schwanken beseitigt, an welchem ihr Begriff noch

*) Schelling, Philos. d. Offenb. (S. W., II., 3,), S. 263: „Ursprünglich (original) nennen wir niemals was schon als ein Mögliches vorausbegriffen worden, eh' es wirklich wurde. Original nennt man nur etwas, wovon man erst einen Begriff erhält dadurch, daß es wirklich ist, also das, wo die Wirklichkeit der Möglichkeit zuvorkommt."

immer leidet*). Dem Kern der Sache scheint uns George (Metaphysik, S. 397 f.,) am nächsten gekommen zu sein**). Da die Erhebung des Verstandes zur Vernunft sich nicht früher vollendet als zugleich mit der Vollendung der moralischen Entwickelung des Menschen überhaupt, also namentlich auch erst zugleich mit der vollständigen Vollziehung des Ineinanderseins seiner Individualität und der universellen Humanität in ihm: so ist in dem vollendet vernünftigen Verstandesbewußtsein auch das absolute Ineinandersein seiner individuellen und seiner universellen Form und Funktion gesetzt, und das Produkt seines Erkennens ist das absolute Ineinandersein der Produkte des individuellen Erkennens und der des universellen, der Ahnung und des Wissens oder des Begriffs, d. h. die Idee. So ist es also in der That grade der Vernunft charakteristisch, „das Vermögen der Ideen" zu sein. Ebenso charakteristisch ist es aber aus demselben Grunde auch der Freiheit, das Vermögen der Originale zu sein.

§. 257. Da die Persönlichkeit im menschlichen Einzelwesen von Natur nur die individuelle Bestimmtheit an sich hat, sie mithin das Fungiren unter der universellen Bestimmtheit erst erlernen muß, und es nur mittelst der Ueberwindung und Bemeisterung ihrer unmittelbaren Naturbestimmtheit und ihrer materiellen Natur selbst vollziehen kann, — da überdieß die materielle menschliche Natur (übrigens freilich, wofern alles in der Ordnung ist, immer als selbst schon in irgend einem Maße durch die Persönlichkeit bestimmte,) in allen in-

*) Schellings Definition s. Bruno (S. W., I., 4,), S. 243, u. Fernere Darstellungen aus dem System d. Philosophie (S. W., I., 4,) S. 347. Trendelenburg schreibt Log. Unters., II., S. 466: „In der Geschichte der Philosophie entsteht die Idee mit einer teleologischen und ethischen Betrachtung. .... Die Idee ist der Begriff der Sache, in der organischen Bestimmung eines bedingenden Ganzen erkannt. .... Der Begriff wird zur Idee, wenn er zunächst in der Bestimmung des höheren Zweckes oder zuletzt im Lichte des Unbedingten erscheint." Vgl. S. 471: „Kant hat die Idee in einem Sinne gewahrt, welcher an Plato anknüpft. Denn die Idee ist ihm ein nothwendiger Naturbegriff, dem kein kongruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann. Indem die Vernunft auf das Unbedingte geht, geht die Idee als Vernunftbegriff eben dahin."

**) Oersted schreibt: „Ich meine also, die Idee sei eine innige Vereinigung der Gedanken und der Anschauung." S. Hans Christian Oersted, Der Geist in der Natur. Deutsch von K. L. Kannegießer. Leipz. 1854. I, S. 16. Vgl. auch Wilh. v. Humboldt, Briefe an eine Freundin, II., S. 200—203. 222. 244. Chalybäus, Fundamentalphilosophie, S. 153—155.

dividuellen Funktionen der bestimmende Faktor ist, in allen universellen dagegen der bestimmt werdende: so sind die individuellen Funktionen ein die materielle Natur Gewährenlassen in dem menschlichen Einzelwesen, die universellen dagegen ein sie Brechen in ihm. Demzufolge ist der eigenthümliche Charakter jener, die demnach immer materiell (sinnlich) tingirt sind, das Vergnügen, der dieser dagegen die Anstrengung und folglich Ermüdung. Hierin gründet sich das sinnlich (wie man zu sagen pflegt: „physisch",) Abspannende und Erschöpfende des denkenden Erkennens und des Machens, und folgeweise das Bedürfniß einer zeitweisen Erholung auf dieselben, nämlich eben mittelst ihrer Unterbrechung durch die individuellen Funktionen, das Ahnen und das Aneignen, — und zwar jedesmal durch diejenige von ihnen, welche der voraufgegangenen universellen Funktion gerade korrelat ist.

Anm. Auch das denkende Erkennen, und überhaupt das Denken, ist mit Anstrengung verbunden wie das Machen. Jenes strengt den Verstand an, dieses den Willen. Beide sind daher ein Arbeiten.*) Das Denken ist ein beständiges Abwehren der sich von Natur hervordrängenden individuellen Funktion des Ahnens, das Machen ein beständiges Abwehren der sich von Natur hervordrängenden individuellen Funktion des Aneignens**). Gelingt dieses Abwehren nicht und mischen sich sonach die individuellen Funktionen ein in die universellen, so entsteht das, was man „Faseln" nennt, beides beim Den-

*) Hartenstein, Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften, S. 365: „Absichtlich ist die Thätigkeit dadurch, daß sie einen Zweck hat, dessen Erreichung ihr Fortschreiten bestimmt; sie ist Arbeit. Zur Arbeit gehört die gleichmäßige Beziehung aller einzelnen Thätigkeitsmomente auf den vorgesteckten Zweck, d. h. Sammlung; die Arbeit ist insofern Gebundenheit an den Zweck, welchen die Absicht vorschreibt. Unabsichtliche Thätigkeit ist Spiel; dieses hat an sich keinen Zweck, es ist möglich bei vollständiger Zerstreuung," (?) „es kann selbst in dieser Zerstreuung, in diesem Loslassen der gebundenen Thätigkeit bestehen; alles Spiel will frei sein, sowohl in Beziehung auf die Gegenstände, als auf die Art, wie es sich an und mit ihnen beschäftigt. Es liegt einfach in den Begriffen, daß wo das Spiel die ausschließende Art der Beschäftigung wäre, alle auf irgend einen Zweck gerichtete Thätigkeit wegfallen würde." S. 366 wird die Erholung definirt als das „Loslassen von den durch die Arbeit aufgegebenen Zwecken."

**) Das bekannte Wort Hegels: „Die Arbeit ist gehemmte Begierde," (Phänomenol., S. 148. d. S. W., Band II.,) ist dahin zu erweitern: Die Arbeit ist gehemmte Empfindung und gehemmter Trieb.

ken und beim Machen. Das Ahnen und das Aneignen dagegen, sofern sie nämlich innerhalb des richtigen Maßes bleiben, führen keine Anstrengung mit sich. Auch in den Ahnungen und den Anschauugen schwelgt man, ebenso gut wie in den Genüssen*). Sehr treffend definirt Schleiermacher (Die Christl. Sitte, S. 299,) die Anstrengung: „Die in der Handlung selbst vorkommende Renitenz gegen die Handlung nennen wir Anstrengung". Diese Renitenz braucht nicht lediglich in dem Objekt zu liegen, auf welches die Handlung gerichtet ist, sie kann eben so wohl auch in den eigenen Organen, mit denen der Handelnde operirt, ihren Sitz haben. Anstrengung muß auch bei schlechthin normaler moralischer Entwickelung stattfinden. Bei ihr ist nämlich zwar allerdings zu jeder moralischen Aufgabe, die sich dem Individuum neu stellt, immer auch das für sie erforderliche Maß von moralischem Vermögen in ihm vorhanden; allein nicht schon actu, sondern nur potentia. Actu muß es das Individuum erst selbst in sich zustande bringen durch einen moralischen Zeugungsakt, d. i. durch einen Akt sich in sich selbst koncentrirender Selbstbestimmung, durch ein „sich Zusammennehmen", — und in diesem Akt liegt eben die Anstrengung. Näher besteht derselbe darin, daß die Persönlichkeit des Individuums kraft ihrer Selbstbestimmung ein noch nicht, oder wenigstens noch nicht vollständig, durch sie bestimmtes Element ihrer materiellen Natur, es sei nun der inneren allein oder auch der äußeren, sich neu zum Organ zueignet. Daher kommt es denn, daß in uns jede Lösung einer neuen moralischen Aufgabe unmittelbar zugleich eine Vermehrung der moralischen Kraft mit sich führt, und zwar eine desto größere, je mehr sie mit Anstrengung verbunden war.

§. 258. Da die Entwickelung des menschlichen Einzelwesens mit der entschiedenen Präponderanz der individuellen Bestimmtheit an seiner Persönlichkeit vor der universellen anhebt: so haben in ihm von vornherein das Ahnen und das Aneignen das ausgesprochene Uebergewicht über das denkende Erkennen und das Machen. Erst vermöge der moralischen Entwickelung werden die universellen Funktionen allmälig immer mehr in den Fluß gebracht mit der Herausarbeitung der universellen Bestimmtheit an der Persönlichkeit, also

---

*) Hartenstein, a. a. O., S. 365: „Alles Phantasiren ist ursprünglich ein Spielen; ebenso auch ein phantasirendes Handeln."

mit der Bildung. Damit werden jedoch nicht etwa die individuellen Funktionen unterdrückt; sie werden vielmehr grade dadurch, daß die universellen sich immer reinlicher aus ihnen herauslösen, je länger desto kräftiger gefördert. Die moralische Forderung geht eben auf die Herstellung von beidem zugleich, einerseits von dem sauberen Auseinandertreten der individuellen und der universellen Funktionen, beider in ihrer vollen Kräftigkeit, und andrerseits von ihrem vollständigen Ineinandersein, in der Art, daß beide einander unmittelbar hervorrufen, jedes Ahnen und Anschauen ein ihm entsprechendes denkendes Erkennen und Vorstellen und umgekehrt, und jedes Aneignen und Genießen ein ihm entsprechendes Machen und Schätzen (und folgeweise Erwerben) und umgekehrt. Beide Funktionen, die individuellen und die universellen, statt einander zu beeinträchtigen, bedingen sich gegenseitig und haben aneinander für immer ihr gegenseitiges Komplement.

Anm. Die Kindheit und die Jugend sind bekanntlich die eigentliche Zeit des Aneignens (namentlich des materiell-physischen im Zusammenhange mit dem materiell-physischen Wachsthum,) und des Genießens, so wie der Glückseligkeit und der Begeisterung, die Blüthezeit des (sinnlichen) Geschmacks und die angenehme Zeit des Lebens. Ebenso sind sie aber auch die Zeit des Ahnens und des Anschauens, die Zeit der Phantasie (die Zeit der schönen Träume der Kindheit und der Jugend) und die der Schönheit, die schöne Zeit des Lebens.

Drittes Hauptstück.

Das religiöse Handeln.

§. 259. Wie das sittliche Handeln das teleologisch auf den sittlichen Zweck, nämlich auf dessen Realisirung, bezogene ist: so ist das religiöse das teleologisch auf den religiösen Zweck bezogene. Das Handeln ist das religiöse dadurch, daß es sich die Vollziehung der religiösen Aufgabe als seinen Zweck setzt, also die Realisirung des religiösen höchsten Guts, d. i. des absoluten Zugeeignetseins des Menschen — als Geschlecht und als Individuum — und in ihm überhaupt der gesammten irdischen Kreatur an Gott, deutlicher: der absoluten Gemeinschaft des Menschen — immer beides, als Geschlecht und als Individuum, mit — Gott und mittelst derselben des vollendenten Reichs Gottes auf Erden. (§. 125.)

§. 260. Von dem sittlichen Handeln unterscheidet sich das religiöse nicht etwa durch das Objekt, auf welches es sich unmittelbar richtet (welches es behandelt), sondern lediglich durch seine eigenthümliche teleologische Beziehung (wie es ja auch bei dem sittlichen Handeln ebenfalls diese ist, was es zum sittlichen macht,), durch seine Beziehung auf den moralischen Zweck ausdrücklich als den religiösen. Gott selbst kann ja unmittelbares Objekt des menschlichen Handelns nicht sein; denn als ein solches ist er für den Menschen schlechterdings nicht gegeben. Weder für sein Erkennen noch vollends für sein Bilden. Objekt ist vielmehr Gott für das religiöse Handeln immer nur mittelbar, nämlich insofern als es auf einem ausdrücklichen sich Verhalten des Handelnden zu Gott, und zwar sowohl ursächlich als teleologisch, beruht, oder insofern als der Handelnde es in seinem Handeln ausdrücklich mit Gott zu thun hat.

Das unmittelbare Objekt des religiösen Handelns kann daher kein anderes sein als wieder eben dasjenige, welches das des sittlichen Handelns ist, also die materielle Natur und überhaupt die Welt (s. oben §. 244 ff.). Sein unmittelbares Objekt hat es also vollständig gemeinsam mit dem sittlichen Handeln; nur durch die eigenthümliche Art der Behandlung desselben unterscheidet es sich von ihm. Nämlich nur dadurch, daß es dieses selbige unmittelbare Objekt ausdrücklich aus dem Gesichtspunkt der religiösen Zweckidee (also der moralischen Zweckidee nach der Seite an ihr, auf welcher sie die religiöse ist,) behandelt, ist es das religiöse Handeln. Rein als solches gibt es daher das religiöse Handeln nur in abstracto; als wirkliches Handeln ist es nie lediglich für sich allein gegeben, sondern immer nur mit und an dem sittlichen Handeln. Selbst wenn es rein innerliches bleibt; denn in diesem Falle ist sein unmittelbares Objekt die eigene psychische Natur des Handelnden, nämlich soweit sie noch eine materielle ist. Da es nun abgesehen von der Welt (im obigen weiten Sinne) ein Objekt, auf welches die menschliche Persönlichkeit ihre Funktion direkt richten könnte, gar nicht gibt: so würde das religiöse Handeln, für sich allein genommen, ein reelles Objekt, das es behandeln könnte, überall nicht haben, sondern sich in leeren Abstraktionen bewegen, und die Persönlichkeit würde in ihm ihre moralischen Akte (ihre Akte der Selbstimmung) an Schatten und Traumbildern vergeuden. Nur dadurch, daß die Welt (der eigene Mikrokosmos, den die menschliche Persönlichkeit, d. h. der Complex der individuellen menschlichen Persönlichkeiten, an sich selbst trägt, und der ihr äußere irdische Makrokosmus,), indem sie für den sittlichen Zweck behandelt wird, ausdrücklich für ihn in seiner wesentlichen Beziehung auf den religiösen Zweck, und näher in seiner absoluten Einheit mit demselben, behandelt wird, ist ein wirkliches (effektives) religiöses Handeln möglich. Jedes angebliche andere ist ein leerer Traum. Uebrigens bleibt selbstverständlich auch bei dem hier Gesagten die oben (§. 124.) bestimmt zum voraus angezeigte einzige, und zwar transitorische, Ausnahme (§. 291 f.) ausdrücklich ausbedungen.

Anm. Wenn im §. gesagt ist, daß Gott für uns nicht unmittelbar Objekt des Erkennens sei, so steht damit nicht im Widerspruch, daß doch, und zwar von uns selbst, von einer „unmittelbaren Erkenntniß von Gott" geredet wird. Denn was man damit meint, das ist nichts sonst als ein denkendes Erkennen von solchen psychischen Vorgängen in uns, die Wirkungen **unmittelbar** Gottes selbst in unsrer Seele sind. Gott ist mithin in der That nur mittelbar das Objekt dieses Erkennens.

§. 261. Wie das Handeln als religiöses wesentlich ein Handeln in der teleologischen Beziehung auf Gott ist, also sich auf unsere Gemeinschaft mit Gott und die Herrschaft Gottes in der Welt als seinen Zweck richtet: so ist es als Handeln der menschlichen Persönlichkeit in ihrer Gemeinschaft mit Gott wesentlich auch ein Handeln durch Gott selbst oder kraft Gottes selbst, nämlich ein Handeln vermöge der Wirksamkeit Gottes selbst in der handelnden menschlichen Persönlichkeit, d. h. näher in ihr als verstandesbewußter und als willensthätiger, oder vermöge des Denkens und des Wollens (Setzens) Gottes selbst in dem menschlichen Denken und Wollen (Setzen), m. a. W. ein Handeln mit dem Verstandesbewußsein als Gottesbewußtsein und mit der Willensthätigkeit als Gottesthätigkeit (§. 118.).

§. 262. Das religiöse Handeln vollzieht seine Aufgabe, also die religiöse Aufgabe, — grade wie das sittliche die seinige — mittelst der beiden Funktionen, welche die der Persönlichkeit wesentlichen sind, mittelst des Erkennens und des Bildens, und zwar in ihrem Zusammenwirken. Indem durch das Erkennen und das Bilden als sittliche in ihrem Zusammenwirken die Vergeistigung der irdischen Welt erfolgt (§. 245.), erfolgt sie unter der religiösen Bestimmtheit als die heilige Vergeistigung derselben, d. h. als eine solche, die wesentlich zugleich die Zueignung der irdischen Welt an Gott ist, oder die schlechthinige Vereinigung Gottes mit ihr und ihrer mit Gott. Durch das Erkennen spiegelt das religiöse Handeln aus der irdischen Welt heraus die Idee (das Bild) Gottes in die menschliche (d. h. hier immer: die menschheitliche,) Persönlichkeit hinein, durch das Bilden bildet es der so von der Idee Gottes erfüllten menschlichen Persönlichkeit die irdische Welt (die materielle menschliche Natur

immer miteinbegriffen) als Organ an. Das Ergebniß von beiden zusammen ist demgemäß das vollständige Erfüllt- und Ergriffensein der irdischen Welt von Gott, sein vollständiges ideelles und reales Eingegangensein in sie, kurz das vollständige reelle kosmische Sein Gottes, soweit es nämlich die irdische Schöpfungssphäre betrifft.

§. 263. Nach §. 260 vollzieht sich das religiöse Erkennen nur mit und an dem sittlichen Erkennen, nur als nähere Bestimmtheit von diesem, und ebenso das religiöse Bilden nur mit und an dem sittlichen, als nähere Bestimmtheit von ihm. Nicht etwa vollziehen sich das religiöse Erkennen und das religiöse Bilden dadurch, daß sie sich auf ein anderes unmittelbares Objekt richten als das sittliche Erkennen und das sittliche Bilden; sondern dadurch vollziehen sie sich, daß sie sich zwar lediglich auf dasselbe unmittelbare Objekt richten wie diese, aber dieß mit der ausdrücklichen Zweckbeziehung auf die **religiöse** Aufgabe, und zwar letztlich grade auf sie, — also ausdrücklich mit dem Zweck, jenes Objekt Gott zuzueignen, als Endzweck. Wie das sittliche Erkennen und das sittliche Bilden bestehen auch sie darin, daß sie der menschlichen (d. h. menschheitlichen) Persönlichkeit die gesammte irdische Welt zueignen; aber sie eignen diese zu dem Ende jener zu, um sie hierdurch (eben mittelst dieser Zueignung an sie) Gotte zuzueignen. Nur daß selbstverständlich die früher (§. 124.) zum voraus angemeldete einzige Ausnahme (s. unten §. 291 f.) auch hier gilt.

§. 264. In dem religiösen Erkennen und dem religiösen Bilden ist nach §. 261. Gott selbst wirksam im Menschen mit seinem Denken und Wollen (Setzen). Das heißt: das religiöse Erkennen ist ein die (irdische) Welt mit dem Verstandesbewußtsein als Gottesbewußtsein Erkennen, und das religiöse Bilden ist ein sie mit der Willensthätigkeit als Gottesthätigkeit Bilden.

§. 265. Die besonderen Formen des religiösen Handelns sind die folgenden:

I. Das religiöse Erkennen.

1. Das individuelle religiöse Erkennen.

A) In seiner principalen Funktion ist es das **Andächtigsein**, das religiöse Ahnen. Es ist ein Erkennen mit dem Ver-

standesbewußtsein als Gottesbewußtsein, und zwar mit demselben als individuell bestimmtem, also mit dem religiösen Gefühle, dem Gottesgefühle. Als Erkennen ist es ein Hineinabbilden der materiellen Natur und überhaupt der Welt (der Objekte des Verstandesbewußtseins) in das menschliche Verstandesbewußtsein, — als religiöses Erkennen ein Hineinabbilden jener in dieses, wie es Gottesbewußtsein, d. h. wie es durch Gott bestimmt und infolge davon ihm zugeeignet und von ihm erfüllt ist. Dieses religiöse Erkennen ist es aber näher als ein unter der individuellen Bestimmtheit gesetztes. Dieß heißt: es ist ein Hineinabbilden der Welt in das menschliche Gottesbewußtsein (d. h. in das durch Gott bestimmte und infolge davon ihm zugeeignete und von ihm erfüllte menschliche Verstandesbewußtsein), wie es das specifisch differente des konkreten religiös erkennenden Individuums und diesem ausschließend eigen ist, oder ein Hineinabbilden der Welt in das religiöse Gefühl. Dieses letztere ist bei ihm das Vermittelnde, und ohne die Regsamkeit desselben gibt es keine Andächtigkeit. Sofern aber das Gottesbewußtsein überhaupt und folglich im Besonderen auch das religiöse Gefühl auf einem Denken (Denkakt) Gottes selbst in dem menschlichen Bewußtsein beruht (§. 118.), mithin Bewußtsein, bezw. Gefühl des Menschen von Gott durch Gott selbst ist: ist das Andächtigsein wesentlich ein von Gott selbst im menschlichen Bewußtsein gewirktes individuelles Erkennen Gottes, ein gefühlsmäßiges Gott durch Gott selbst Erkennen, — ein Hingenommensein unsres Gefühls von Gott durch Gott selbst, — das „leidende" gefühlsmäßige Erkennen (d. h. Ahnen) Gottes. Das Andächtigsein ist allemal ein Erkennen, und zwar ein Gott Erkennen; dieses Gott Erkennen ist aber in ihm ein durchaus individuelles oder subjektives, ein Gott mit dem Gefühl Erkennen, also ein Gott Ahnen, nicht ein ihn Denken. Weshalb denn die Andacht immer im Bildlichen versirt. Seine Kulmination erreicht das Andächtigsein darin, daß das Verstandesbewußtsein einerseits ganz individuell bestimmtes, d. h. ganz Gefühl, und andrerseits ganz religiös bestimmtes, d. h. ganz Gottesgefühl ist. Auf dieser Stufe ist das Andächtigsein das Anbeten, welches eben das Andächtigsein ist, welches sich schlechthin vollzogen hat.

Seine Erscheinungsform ist die Verzückung oder die Ekstase*), der eigentlich s. g. mystische Vorgang. In ihr ist das Bewußtsein des Subjekts schlechthin Gottesbewußtsein; aber es ist dieß schlechthin in der gefühlsmäßigen Form, so daß also Gott ihm als schlechthin und ausschließend Gefühl Objekt ist**). Es ist mithin in dem Bewußtsein des Anbetenden und Verzückten jede Gedankenvorstellung von Gott, jeder konkrete logische Inhalt der Idee von ihm ausgelöscht, und Gott ist also in demselben als das schlechthin Ueberschwängliche und Unaussprechliche gesetzt, als das schlechthin bestimmungs- oder prädikatlose, als das schlechthin einfache Sein. (Vgl. §. 26.) Auf diesem ihrem Höhepunkt ist sohin die Andacht ein zugleich schlechthin dunkles (d. h. von jedem bestimmten oder distinkten Inhalt entblößtes) und schlechthin kräftiges, überhaupt also ein schlechthin überschwängliches (beides, im positiven und im negativen Sinne des Worts,) Ahnen Gottes. Dieser ganze Vorgang aber ist, wie gesagt, ausdrücklich als in dem Subjekt von Gott selbst gewirkt zu denken. Das Produkt des Andächtigseins ist die religiöse Ahnung, die Gottesahnung, das eigentlich so zu nennende mystische Gotteserkenntniß, welches in sich selbst mannichfach abgestuft sein kann in Annäherungen an seine absolute Höhe. Bei reiner moralischer Normalität vollzieht sich das Andächtigsein nur mit und an dem sittlichen individuellen Erkennen, d. i. dem Ahnen; und ebenso ist in diesem Fall alles Ahnen unmittelbar zugleich, und zwar schlechthin, ein Andächtigsein. Wenn alles in der Ordnung ist, so behandelt folglich das moralische Subjekt alle Dinge andächtig, d. h. es reflektirt alles sein gefühlsmäßiges Weltbewußtsein schlechthin in sein gefühlsmäßiges Gottesbewußtsein, und stellt es eben damit in sein richtiges Gleichgewicht. Das Andächtigsein ist so in dem unterstellten Falle (der ja in dieser ganzen Abtheilung die durchgängige Voraussetzung bildet,), die einzige oben (§. 124.) zum voraus ausbedungene Ausnahme (s. unten §. 291 f.)

*) Vgl. Ap. G. 10, 11. C. 11, 5. C. 22, 17. 2 Cor. 12, 2—4.

**) Kant, Rel. innerh. d. Grenzen der bloßen Vernunft (Werke, VI.,), S. 384, definirt die Anbetung als „die dahinsinkende, den Menschen gleichsam in seinen Augen vernichtende Stimmung." Vgl. auch Daub, System d. theol. Moral, II., 2, S. 139 f. Palmer, Ev. Katechetik (1. A.), S. 60.

abgerechnet, immer ein gefühlsmäßiges Erkennen Gottes im Reflex eines die Welt Erkennens, also infolge des Eindrucks, welchen die Welt auf das Gefühl des Andächtigen macht*). Das Andächtigsein empfängt so seine Veranlassung und Anregung immer von außenher und nimmt deshalb auch jedesmal von dem Eindruck, den die Welt des Andächtigen grade auf ihn macht, seine bestimmte Färbung an. Demgemäß tritt dann auch, — bei normaler Moralität — von jener eben gemachten einzigen Ausnahme abgesehen, die Anbetung und Verzückung (Ekstase) nur im Gefolge einer entsprechenden Steigerung des sittlichen individuellen Erkennens, d. h. des (die Welt) Ahnens, (infolge einer Entzückung) auf, so daß jedes Ahnen in demselben Verhältniß, in welchem es sich intensiv steigert, zugleich Anbeten ist und mystisches Gott Erkennen. Wenn in der verzückten Anbetung das schlechthin zum Gefühl gestimmte Bewußtsein des Subjekts schlechthin Gottesbewußtsein und näher Gottesgefühl ist: so ist es dieß nicht in dem Sinne, als ob die Welt schlechthin aufgehört hätte, Objekt zu sein für das gefühlsmäßige Bewußtsein des Subjekts. Durchaus nicht. Das Weltbewußsein, näher das Weltgefühl (mit Einschluß des Selbstgefühls,) ist keineswegs ausgelöscht oder doch abgeblaßt in dem Andächtigen, sondern es ist in ihm nur schlechthin aufgenommen in sein Gottesbewußtsein, näher in sein Gottesgefühl, so daß es nicht mehr in irgend welcher Trennung von diesem besteht, als ein lediglich für sich seiendes. Das andächtige Subjekt fühlt in Allem Gott und Gott in Allem.

Anm. 1. Sehr gewöhnlich werden Andächtigsein und Beten vermengt. So verwandt sie auch mit einander sind, so sind sie doch verschiedene religiöse Funktionen.

Anm. 2. Wie die Andacht im Bildlichen versirt, kann man sich an den klassischen Andachtsschriftstellern recht deutlich machen, z. B. an Christian Scriver und John Bunyan. Eben mit jener Natur der Andacht hängt es auch zusammen, daß sie eine natürliche Neigung hat, sich auf Bilder zu richten. Bilderverehrung.

---

*) Ein schönes Beispiel davon s. bei Heinr. Suso in seinem Leben, von ihm selbst erzählt, Kap. 14. (S. 34 der Diepenbrockschen Ausgabe). Desgl. s. Steffens, Was ich erlebte, I., S. 96.

Anm. 3. Das Andächtigsein ist die Bethätigung des Gefühls als religiösen. Die Andacht ist demnach ihrer Natur nach wesentlich mystisch, und es ist hier der eigenthümliche Ort der Mystik, der ja bekanntlich die ekstatischen Zustände eigen sind, und zwar auf für sie charakteristische Weise. Das Gottesgefühl ist das Organ des Mystikers. Martensen (Meister Eckart, S. 104,) sagt, die Religion sei das einzige Organ, welches der Mystiker für die Welt besitze. Es ist dieß treffend; nur gilt es nicht minder auch vom Theosophen (§. 267.). Aber wenn dieser mit der Religion als Gottessinn operirt, so operirt jener mit ihr als Gottesgefühl. Den Begriff der Mystik hat immer noch keiner schärfer und klarer entwickelt als der alte Pseudo-Dionysius Areopagita. Grade weil die Mystik bei ihm nur etwas künstlich mit dem Verstande Aufgebautes ist, hat er ihre Theorie mit aller Genauigkeit und Deutlichkeit des nüchternen Verstandes verzeichnen können.

Anm. 4. Bei abnormer moralischer Entwickelung kongruirt das Andächtigsein nicht schlechthin mit dem individuellen sittlichen Erkennen, dem Ahnen; es nimmt dann seinen Anlaß nicht selten nicht von der (reellen) Welt, sondern von Fiktionen, wie z. B. von der Heiligenlegende. Das Gleiche gilt in dem angegebenen Falle auch von der Ekstase. Auch sie tritt dann vielfach außer dem Zusammenhange mit dem (sittlichen) Ahnen ein, gleichsam im luftleeren Raum; und eben dann nimmt sie die abenteuerlichen und oft kindischen Gestalten an, in welchen sie uns in der Geschichte der Mystik, namentlich der katholischen, so oft begegnet (z. B. auch bei Ignatius von Loyola).

§. 266. B) In seiner konkomitirenden Funktion, also als das religiöse individuelle Imaginiren, ist das individuelle religiöse Erkennen das **Kontempliren** oder das Beschauen. Das Kontempliren ist das religiöse Anschauen, das Anschauen mit der religiösen Phantasie. Alles Andächtigsein ist wesentlich zugleich ein Kontempliren; es ist immer, in irgend einem Maße, von einem Anschauen mit der Phantasie begleitet, nämlich von einem religiösen Anschauen, von einem Schauen Gottes in einem, wenn auch rein innerlich bleibenden, Bilde, — und zwar, gemäß dem Begriff des religiösen Ahnens (§. 265.), von diesem religiösen Anschauen als einem von Gott selbst gewirkten. Der Andächtige ist so wesent-

lich zugleich der Seher (ראה, חזה). Das Produkt des Kontemplirens ist die Gottesanschauung, und so ist jede Gottesahnung wesentlich zugleich Gottesanschauung*). Bei der moralischen Normalität vollzieht sich das Kontempliren nur mit und an dem sittlichen individuellen Imaginiren, d. i. dem (die Welt) Anschauen; und ebenso ist in diesem Fall alles (die Welt) Anschauen unmittelbar zugleich, und zwar schlechthin, ein Kontempliren. Das Kontempliren ist sohin — im unterstellten Falle — allezeit ein Anschauen Gottes im Reflexe von einer **die Welt** abspiegelnden (Phantasie-) Anschauung; aber umgekehrt sind auch alle Anschauungen des Andächtigen unmittelbar zugleich Kontemplationen, Gottesanschauungen, — in allen Anschauungen, in welchen seine Ahnungen von der Welt sich in ihm abbilden, schauet er unmittelbar zugleich Gott an. Nur eine einzige Ausnahme erleidet der Satz, daß bei moralischer Normalität das Kontempliren sich nur an dem sittlichen Anschauen vollziehe, nämlich die oben (§. 124.) zum voraus bedungene. S. unten §. 291. 292.

Anm. 1. Die religiöse Ahnung ist wesentlich zugleich Schauung Gottes im Bilde. Darin, daß das Andächtigsein wesentlich zugleich ein Beschauen ist, liegt der Grund der Erfahrungsthatsache, daß die Andacht so leicht in visionäre Zustände übergeht, bevorab die hochgesteigerte, die mystische. Die Ekstase ist immer von visionären Erscheinungen begleitet**). Das überschwängliche „Licht," in welchem der Mystiker innerlich Gott schaut, ist keineswegs eine leere Phrase. Die Hesychasten. Der Andächtige ist wesentlich der Seher.

Anm. 2. Es gibt allerdings auch eine religiöse Phantasie, und sie gehört zu den wesentlichen, zu den unentbehrlichen Organen der Frömmigkeit. Eine sehr helle Einsicht in diesen Punkt zeichnet besonders Martensen aus. Er schreibt, Dogmat., S. 20: „Wenn wir nicht bloß die Vernunft, sondern auch die Phantasie als das Organ der religiösen Erkenntniß nennen, wenn wir sagen, daß ohne

*) Vgl. Math. 5, 8. Ap. G. 7, 56. E. 22, 17. 18.

**) Lange, Christl. Dogmat., I., S. 371: „Es ist eine völlige Verkennung der eigenthümlichen Stimmung des Sehers, wenn man annimmt, er könne Ekstasen haben, ohne daß sie zu Visionen würden, und wiederum Visionen, die nicht durch Ekstasen vermittelt wären, und am Ende wieder noch besondere Apparitionen neben den Visionen." Vgl. J. H. Fichte, Psychol., 1., S. 552 f.

Phantasie Keiner Gott lebendig denken kann, so mag diese Behauptung vielleicht Vielen fremd klingen; allein die Erfahrung zeigt, daß keine Religion in größerem historischem Styl aufgetreten ist, ohne eine umfassende Phantasieanschauung mit sich zu führen, in welcher das Unsichtbare mit dem Sichtbaren vermählt ist." Mit vollem Recht behauptet er dann S. 21, „daß die Phantasie nicht bloß zum Aberglauben gehöre, sondern auch zur wahren Religion", und setzt sofort hinzu: „Aber stets muß festgehalten werden, daß die religiöse Anschauung der Phantasie ursprünglich eine Anschauung in der Religion ist, eine Anschauung in dem religiösen Seinsverhältniß, nicht ein Produkt von Kultur oder Kunst. Selbst von den Mythen gilt es, daß sie nicht ein Produkt der Kultur sind, sondern vielmehr die Voraussetzungen des gebildeten Bewußtseins." Vgl. auch S. 27.

§. 267. 2. Das universelle religiöse Erkennen.

A) In seiner principalen Funktion ist es das **Theosophiren***), das religiöse denkende Erkennen. Es ist ein Erkennen mit dem Verstandesbewußtsein als Gottesbewußtsein, und zwar mit demselben als universell bestimmtem, also mit dem religiösen Sinne (dem Gottessinne). Als Erkennen ist es ein Hineinabbilden der materiellen Natur und überhaupt der Welt (der Objekte des Verstandesbewußtseins) in das menschliche Verstandesbewußtsein, — als religiöses Erkennen ein Hineinabbilden jener in dieses, wie es Gottesbewußtsein, d. h. wie es durch Gott bestimmt und infolge davon ihm zugeeignet und von ihm erfüllt ist. Dieses religiöse Erkennen ist es aber näher als ein unter der universellen Bestimmtheit gesetztes. Dieß heißt: es ist ein Hineinabbilden der Welt in das menschliche Gottesbewußtsein als solches, also in das menschliche Gottesbewußtsein, wie es nicht das specifisch differente des konkreten religiös erkennenden Individuums und diesem ausschließend eigen, sondern das gattungsmäßige ist, das in allen menschlichen Einzelwesen ohne Unterschied selbige und sich selbst gleiche, — oder ein Hineinabbilden der Welt in den religiösen Sinn.

*) Was diesen Sprachgebrauch angeht, so vgl. Kant, Kritik der Urtheilskraft (S. W., VII.), S. 369. Er bemerkt „Theosophie" würde man nennen müssen „die theoretische Erkenntniß der göttlichen Natur und seiner (sic) Existenz, welche zur Erklärung der Weltbeschaffenheit und zugleich der Bestimmung der sittlichen Gesetze zureichte." S. auch Schleiermacher, Dialektik, S. 170.

Dieser letztere ist bei ihm das Vermittelnde, und ohne die Regsamkeit desselben gibt es kein Theosophiren. Es ist sohin ein universelles, ein objektives Gott Erkennen, ein Gott denkend (nicht bloß ahnend) Erkennen. Sofern aber das Gottesbewußtsein überhaupt und folglich im Besonderen auch der religiöse Sinn auf einem Denken Gottes selbst in dem menschlichen Bewußtsein beruht, mithin Bewußtsein des Menschen von Gott durch Gott selbst ist: so ist das Theosophiren wesentlich ein von Gott selbst im menschlichen Bewußtsein gewirktes universelles Gott Erkennen, ein Gott durch Gott selbst denkend Erkennen. So ist es m. E. W. ein denkendes Gott durch göttliche Erleuchtung Erkennen, und der Theosophirende ist dem gemäß der von Gott Erleuchtete. Wie das denkende Erkennen überhaupt wesentlich beides ist, Wahrnehmen und Reflektiren (§. 249.): so auch das religiöse denkende Erkennen, das Theosophiren. Als Wahrnehmen ist es das Glauben, d. h. das Wahrnehmen des Zeugnisses Gottes von sich selbst (seiner Selbstbezeugung), nämlich des universellen und objektiven, (weshalb denn das Glauben immer ein (religiöses) Erkennen auf religiöse Erfahrung hin ist,)*) — und zwar als ein durch Gott selbst in dem Theosophirenden gewirktes, als ein Wahrnehmen vermöge göttlicher Erleuchtung. Als Reflektiren ist es das Theosophiren im engeren Sinne (man könnte sagen: das Gnostisiren), das religiöse Reflektiren kraft göttlicher Erleuchtung. Wie in dem denkenden Erkennen überhaupt Wahrnehmen und Reflektiren immer nur zusammen gegeben sind: eben so im Theosophiren das Glauben und das Theosophiren im engeren Sinne. Auf der einen Seite: wie in dem denkenden Erkennen überhaupt das Wahrnehmen die bleibende Voraussetzung des Reflektirens ist: so ist im Theosophiren das Glauben die bleibende Voraussetzung des Theosophirens im engeren Sinne (fides praecedit intellectum). Und auf der anderen Seite: wie im Erkennen überhaupt das Wahrnehmen sich mit innerer Noth-

---

*) Es ist ein Grundgedanke Anselms von Canterbury, daß eben das, was im Natürlichen die Erfahrung ist, im Religiösen der Glaube ist. Fides praecedit intellectum gerade ebensowie sensus praecedit intellectum. Vgl. Novalis Schr., III., S. 321: „Glauben ist Empfindung des Wissens, Vorstellung Wissen der Empfindung."

wendigkeit zum Reflektiren erhebt: so im Theosophiren das Glauben zum Theosophiren im engeren Sinne (fidem necessario sequitur intellectus). Die Vollendung des Theosophirens besteht darin, daß in ihm beide, das Glauben und das Theosophiren im engeren Sinne, schlechthin in einander sind. Das Produkt des Theosophirens ist das religiöse erkenntnißmäßige Wissen (die Theosophie), — das göttlich erleuchtete (aus göttlicher Erleuchtung geschöpfte), das durchweg auf die Idee Gottes bezogene und kraft derselben gefundene erkenntnißmäßige Wissen. Sofern dieses Wissen das Produkt des Glaubens ist, ist es der Glaube, (die fides, quae creditur,) die religiöse Kenntniß, das religiöse empirische Wissen, — sofern es das Produkt des Theosophirens im engeren Sinne ist, ist es die Gnosis, das religiöse begriffliche oder rationelle Wissen. Beide gehören wesentlich zusammen. Erst Glaube und Gnosis zusammen machen das wahre religiöse (erkenntnißmäßige) Wissen aus, und seine Vollendung besteht in ihrem absoluten Ineinandersein. Bei der moralischen Normalität vollzieht sich das Theosophiren nur mit und an dem sittlichen universellen oder denkenden Erkennen; die einzige oben (§. 124.) zum voraus ausbedungene Ausnahme (s. unten §. 291 f.) abgerechnet. Ebenso ist aber unter jener Voraussetzung auch alles denkende Erkennen überhaupt unmittelbar zugleich, und zwar schlechthin, ein Theosophiren. Das Theosophiren ist sonach, wofern alles in der Ordnung ist, mit jener Ausnahme, allezeit ein denkendes Erkennen von Gott in dem Reflex eines denkenden Erkennens von der Welt, also in dem Eindruck, welchen die Welt auf den Verstandessinn des Theosophirenden macht. Es geht dann niemals, unabhängig von dem denkenden Erkennen der Welt, seinen eigenen beliebigen Weg ins luftige Blaue hinein. Die volle moralische Normalität angenommen, ist, immer von der schon ausdrücklich gemachten Ausnahme abgesehen, alles unser erkenntnißmäßiges Wissen überhaupt unmittelbar zugleich religiöses erkenntnißmäßiges Wissen, Theosophie. Die Forderung in diesem Punkte ist mithin diese: wir sollen alles erkenntnißmäßige Wissen überhaupt theosophisch behandeln, — sollen unser verstandesmäßiges Weltbewußtsein allezeit schlechthin in unser verstandesmäßiges Gottesbewußtsein reflektiren, und ebendamit es in sein richtiges Gleichgewicht stellen, — sollen alle unsere ver-

ständesmäßige Welterkenntniß unmittelbar zugleich als verstandesmäßige Gotteserkenntniß vollziehen, — m. a. W. wir sollen mittelst aller unsrer Gedanken von der Welt den Gedanken Gottes, und alle unsre Gedanken überhaupt mittelst des Gedankens Gottes denken.

Anm. 1. Wir reden hier keineswegs etwa vom Theologisiren, das wesentlich eine Kirche, von der wir hier noch nichts wissen, zu seiner Voraussetzung hat, — sondern von dem Theosophiren. Dieses kann sich natürlich auch zum Spekuliren erheben, so gut wie das Denken überhaupt. Diese spekulative Theosophie steht dann der Philosophie gegenüber; jene ist die Gottesweisheit, diese die Weltweisheit. Einzig und allein der verschiedene Ausgangspunkt seiner Spekulation unterscheidet den spekulirenden Theosophen von dem spekulativen Philosophen. Das Theosophiren ist das umgekehrte Philosophiren. Es unterscheidet sich dadurch charakteristisch, daß es alle Dinge, das menschliche Selbstbewußtsein selbst mit eingeschlossen, mittelst des Gottesbewußtseins (mittelst des Begriffs Gottes als des specifischen Schlüssels) denkt*), während das Philosophiren umgekehrt alle Dinge, das menschliche Bewußtsein selbst mit eingeschlossen, mittelst des menschlichen Bewußtseins als des Selbstbewußtseins denkt. Das Theosophiren geht also ebenso von dem menschlichen Bewußtsein als Gottesbewußtsein aus wie das Philosophiren vom menschlichen Bewußtsein als Selbstbewußtsein. Allerdings aber hat die Theologie innerhalb ihres Umfangs einen wesentlichen Ort für das Theosophiren. Nämlich die spekulative Theologie, ein integrirender Haupttheil des Systems der theologischen Wissenschaften, ist ihrem Begriff (§. 6.) zufolge Theosophie.

Anm. 2. In der christlichen Kirche ist die Gnosis uralt, so alt als jene selbst; es hat ihr nie völlig an einer Gnosis gefehlt**). In der germanisch-christlichen Welt hat die Spekulation überhaupt als theosophische begonnen. Man denke nur an Scotus Erigena. Fast überall trat aber die Theosophie, zumal die spekulative, zunächst in trüber Vermischung mit der Mystik auf. In dieser Beziehung ist schon der Umstand bedeutsam, daß die Spekulation und die mystische Kontemplation ursprünglich durch Ein und dasselbe Wort, θεωρία, be-

*) Es ist echt theosophisch, wenn Vorländer (a. a. O., S. 497,) schreibt: „Die Idee Gottes ist der Centralpunkt der Idee (das sensorium)."

**) Der Gnosticismus freilich gehört unter eine ganz andere Kategorie.

zeichnet werden. Die erstere tauchte eben von vornherein noch unter der Form der letzteren auf, in der Weise der unmittelbaren inneren religiösen Anschauung, wie ja das Denken überhaupt ursprünglich immer unter der natürlichen Verhüllung in der individuellen (gefühlsmäßigen) Bewußtseins-Funktion geboren wird, und sich erst ganz allmälig aus derselben hervorarbeiten muß, in der Menschheit oder der Totalität eines Volks wie in dem Individuum. Dieß leidet namentlich auf die Theosophie und überhaupt die Spekulation des Mittelalters in ihrem Verhältniß zur Mystik und auch auf Jakob Böhme seine Anwendung. Das nahe Verwandtschaftsverhältniß zwischen der Mystik und der Theosophie liegt nach dem Obigen von selbst zutage. Beide sind wesentlich religiöser Natur; für ihren Unterschied ist es aber charakteristisch, daß der Mystik nur das subjektive Ich, der Theosophie dagegen ebenmäßig auch die gesammte objektive Welt Gegenstand des Erkennens in Gott (aus dem Begriffe Gottes) ist. Vgl. Martensen, Meister Eckart, S. 120—123.

Anm. 3. Das theosophirende Erkennen*) ist zwar wesentlich ein Erkennen von Gott; aber es hat sich nicht etwa auf isolirte Weise für sich allein zu vollziehen, außer dem Zusammenhange mit dem denkenden die Welt Erkennen und unabhängig von demselben, sondern vielmehr lediglich an diesem und mittelst desselben. Das Theosophiren ist ein denkendes Erkennen, das sich unmittelbar auf die Welt richtet, — aber mit dem ausdrücklichen Absehen darauf, mittelst des denkenden Verständnisses der Welt den Gedanken Gottes verstehen zu lernen, und auch wiederum umgekehrt darauf, das denkende Verständniß der Welt sich eben mittelst des (wahrhaft verstandenen) Gedankens Gottes wahrhaft aufschließen zu lassen. Das Theosophiren spiegelt sich einerseits denkend aus dem Gedanken der Welt den Gedanken Gottes zurück, und reflektirt andrerseits wieder die Gedanken aller Dinge, also alles übrige erkenntnißmäßige Wissen, in den Gedanken Gottes, denkt alle Dinge mittelst des Gedankens Gottes als des specifischen Schlüssels für ihr Verständniß. Daß der Theosophirende im Reflex eines die Welt Erkennens Gott denkend erkennt, das ist der Grund, warum es kein Theosophiren gibt, bevor nicht schon irgend ein erhebliches Maß von Erkenntniß der

*) Da hier ausdrücklich von dem „theosophirenden Erkennen" die Rede ist, so kommt hierbei selbstverständlich die theosophische Spekulation nicht mit in Betracht.

Welt zustande gebracht ist, und warum (was z. B. bei Jakob Böhme besonders anschaulich wird,) das Theosophiren seinen eigenthümlichen Charakter immer vorzugsweise von der jedesmaligen Weltanschauung des Theosophirenden her annimmt.

Anm. 4. Der Theosophirende denkt vermöge göttlicher Erleuchtung; allein er denkt eben wirklich vermöge derselben. Indem er alles mittelst des Gedankens Gottes denkt, überhüpft er nicht etwa die logisch nothwendigen dialektischen Vermittelungen, welche der denkende Philosoph zu durchwandern hat; seine Erleuchtung überhebt ihn nicht etwa des Vollzugs derselben, sondern sie zeigt sie ihm nur eben auf. Diese für überflüssig zu halten, und auf nicht methodischem, naturalistischem Wege theosophiren zu wollen, ist lediglich Mißverstand, wiewohl ein weit verbreiteter. Auch die Theosophie kann nicht ohne strenge Begriffe auskommen, und sie darf nicht etwa bloße Bilder an die Stelle derselben setzen. Nicht nur ist sie überhaupt gar nichts, sobald sie nicht Begriff ist, sondern sie darf auch diesen nicht mit Phantasiebildern überkleiben. Allerdings steht beim Theosophiren der in dem Subjekt durch Gott in Energie gesetzte religiöse Sinn dem Geschäft des Denkens vor; aber er regulirt es eben, er weist ihm den logisch richtigen Weg, nicht etwa leitet er dasselbe nach Willkür und Laune, nicht etwa alterirt und turbirt er es und bringt es aus dem ruhigen Gleichgewicht.

§. 268. B) In seiner konkomitirenden Funktion, also als das religiöse universelle Imaginiren, ist das universelle religiöse Erkennen — denn die Sprache hat für dasselbe ein Wort nur sofern es ins Aeußere tritt und lautbar wird, — das **Weissagen**. Das Weissagen ist das (sich aussprechende) religiöse Vorstellen, das Vorstellen mit dem religiösen Vorstellungsvermögen. Alles Theosophiren ist wesentlich zugleich ein Weissagen; es ist immer, in irgend einem Maße, von einem religiösen Vorstellen begleitet, — und zwar, gemäß dem Begriff des religiösen denkenden Erkennens (§. 267.), von diesem religiösen Vorstellen als einem von Gott selbst gewirkten, von einem inneren Vernehmen eines Redens Gottes. Der erleuchtete Theosoph ist so wesentlich zugleich der Prophet (נָבִיא). Das Produkt des Weissagens ist das Wort Gottes, d. i. die religiöse Vorstellung, das religiöse erkenntnißmäßige Wissen als in einem universellen, d. h. allgemein gültigen (allgemein verständ-

lichen) sprachlichen Ausdruck gefaßt; und so ist alle Theosophie wesentlich zugleich Wort Gottes. Bei der moralischen Normalität vollzieht sich das Weissagen, von der oben (§. 124.) Ein für allemal zum voraus ausbedungenen Einen Ausnahme (s. unten §. 291 f.) abgesehen, nur mit und an dem sittlichen universellen Imaginiren, d. i. dem die Welt Vorstellen; und ebenso ist in diesem Falle alles (die Welt) Vorstellen, sofern es nämlich lautbar wird, unmittelbar zugleich, und zwar schlechthin, ein Weissagen. Das Weissagen ist sonach — im unterstellten Falle —, unter Vorbehalt jener einzigen Ausnahme, allezeit ein Gott im Reflex einer die **Welt** abspiegelnden Vorstellung Vorstellen; aber alle Vorstellungen des Theosophirenden — sofern sie verlautbaren — sind unmittelbar zugleich Wort Gottes, — in allen Vorstellungen, in welchen sein Wissen von der Welt sich abbildet, stellt er unmittelbar zugleich Gott vor. Der Theosoph ist in allem seinem Vorstellen Prophet.

Anm. 1. Weissagungen wird hier in dem ganz weiten biblischen Sinne verstanden, in dem Sinne des biblischen נָבָא und *προφητεύειν*. Vgl. 1 Cor. 14. Eine Erleuchtung, die sich nicht vor der Gemeinde aussprechen kann, ein Erleuchteter, der nicht zugleich Prophet ist, gilt nichts in der Gemeinde. Vgl. 1 Cor. 14, 1—28.

Anm. 2. Die heil. Schrift ist auf eine specifische Weise Wort Gottes; aber sie ist es nicht ausschließend, und dasselbe ist mit ihr noch nicht abgeschlossen, sondern es setzt sich auf ihrer Basis immer noch weiter fort. Wie denn auch unsere ältere Theologie die Kirche fort und fort Wort Gottes produziren läßt, und von jeder rechten Predigt (und zwar mit gutem Grunde) behauptet, daß sie nicht bloß Auslegung des göttlichen Wortes, sondern selbst Wort Gottes sei, eine Vorstellungsweise, die Harms mit Recht wieder geltend gemacht hat. Das vollendete göttliche Wort kann natürlich nicht früher und nicht anders gefunden werden als zugleich mit dem vollendeten religiösen Begriff (oder der vollendeten Erleuchtung) und mittelst desselben. Das vollendete Wort Gottes zu finden, ist auf diesem Gebiete die höchste Aufgabe. Dieß ist es, worauf innerhalb ihres bestimmten Bereichs die kirchlichen Symbole eigentlich hinaus wollen. In Wahrheit ist aber das vollendete Wort Gottes nichts sonst als

die vollendete (universelle) Darstellung des vollendeten religiösen Wissens im Wort, d. i. die vollendete religiöse Wissenschaft. (Vgl. §. 357.)

Anm. 3. Der Begriff des Propheten reicht viel weiter als wir ihn auszudehnen pflegen; er greift auch weit hinüber in die moderne Zeit und in das gemeinhin s. g. weltliche Gebiet. Prophet ist Jeder, der für ein eigenthümliches religiöses Wissen einen allgemein verständlichen und deßhalb allgemein gültigen Ausdruck aufzufinden vermag; und er ist es in demselben Maße, in welchem ihm dieß gelingt. Wir haben auch in unserer neueren Literatur hervorragende Geister, die sich weder unter die Dichter noch unter die Philosophen einreihen lassen, und für die sich schwerlich sonstwo ein Ort finden läßt außer unter den Propheten.

§. 269. II. Das religiöse Bilden.

1. Das individuelle religiöse Bilden.

A) In seiner principalen Funktion ist es das **Beten**, das religiöse Aneignen. Das Beten ist ein Bilden mit der Willensthätigkeit als Gottesthätigkeit, und zwar mit derselben als individuell bestimmter, also mit dem religiösen Triebe (dem Gottestriebe), bezw. der religiösen Begehrung. Als Bilden ist es ein die materielle Natur und überhaupt die Welt (die Objekte der Willensthätigkeit) der menschlichen Persönlichkeit als Organ Anbilden, — als religiöses Bilden ein sie zum Organ Anbilden für diese, wie sie durch Gott bestimmt und infolge davon ihm zugeeignet und von ihm erfüllt und bewohnt ist, — also ein sie für Gott zum Organ seines Seins (und Wirkens*)) im Menschen Zurechtbilden. Dieses religiöse Bilden ist es aber näher als ein unter der individuellen Bestimmtheit gesetztes. Das heißt: es ist ein die Welt der menschlichen Persönlichkeit, wie sie die specifisch differente des konkreten religiös bildenden Individuums und diesem ausschließend eigen ist, als einer durch Gott bestimmten und infolge davon ihm zugeeigneten und von ihm bewohnten zum Organ Anbilden, — deutlicher: ein sie zum Organ des Seins (und Wirkens) Gottes in diesem bestimmten menschlichen Individuum Zurechtbilden. Das Vermittelnde bei

*) Denn wo Gott ist, da ist er immer als wirksam.

ihm ist der religiöse Trieb, d. i. der Gottestrieb, der Trieb nach Gott, ohne dessen Regsamkeit es kein Gebetsleben gibt. Der religiöse Trieb ist wesentlich Gebetstrieb. Als Aneignen mit dem religiösen Triebe ist es eben ein Aneignen für Gott. Sofern dann aber die Gottesthätigkeit überhaupt und folglich im Besonderen auch der religiöse Trieb auf einem Wollen (Willensakt) oder Setzen Gottes selbst in der menschlichen Willensthätigkeit beruht, mithin Thätigkeit des Menschen in der Richtung auf Gott durch Gott selbst ist: ist das Beten wesentlich ein von Gott selbst in der menschlichen Willensthätigkeit gewirktes individuelles Bilden für Gott, ein triebmäßiges durch Gott selbst für Gott individuell Bilden, — ein Hingenommensein unseres Triebes durch Gott selbst*). Deutlicher hellt sich der Begriff des religiösen Aneignens als des Betens folgendermaßen auf. Der Aneignungsproceß ist (s. oben §. 251.) wesentlich der Vergeistigungsproceß des Individuums, und zwar näher der Proceß der Erzeugung eines geistigen Naturorganismus, eines geistigen beseelten Leibes für sein Ich in ihm. Dem gemäß ist das religiöse Aneignen in concreto der Proceß der Erzeugung von durch Gott bestimmtem und Gott zugeeignetem, d. h. von heiligem Geist, — und zwar näher von einem heilig geistigen Naturorganismus oder beseelten Leibe des Ichs (der Persönlichkeit) in dem Individuum, mittelst dessen dann Gott in diesem sein Sein haben und wirken kann. Das religiöse Aneignen ist ein in dem aneignenden Individuum die von ihm individuell angebildete und dadurch sein eigen gewordene materielle somatisch-psychische Natur zu heiligem Geist Bilden. So ist es denn in der That grade das Beten, worauf wesentlich der religiöse Lebensproceß des Individuums beruht, (wie auf dem Aneignen überhaupt der menschliche, ja allgemeinhin der animalische Lebensproceß überhaupt,) der Proceß der sich allmälig vollziehenden reellen Einwohnung Gottes in dem menschlichen Individuum und das religiöse Leben dieses letzteren**). Deß-

*) Das „leidende Gebet“ der Mystiker. Gaupp, Prakt. Theol., I., S. 108, schreibt: „Ein Zustand der Gottleidentlichkeit ist es, aus dem das Gebet sich unmittelbar producirt.“ Vgl. auch Reinhard, Christl. Moral., V., S. 211—220.

**) Vgl. Baader, Vorleff. ü. spekul. Dogmatik, Heft 4, (S. W., IX.,), S. 126. 141. Palmer schreibt, Ev. Katechetik (1. A.), S. 51: „Das Gebet ist die

halb wird mit Recht der nicht Betende als religiös todt betrachtet und das Gebet als das specifische Mittel, um religiöse Lebenskräfte zu schöpfen, und als die specifische Arzenei gegen die religiöse Ohnmacht*). Wie das Aneignen überhaupt, als der menschliche Lebensproceß, ein kontinuirliches ist, so auch das Beten, wenn anders es seinem Begriff schlechthin entspricht**). Gerade Beten, d. h. Bitten ist nun aber das religiöse Aneignen deshalb, weil es, eben als Aneignen, wesentlich ein Werk des Triebes, nämlich des religiösen, und zwar näher, denn anders kann der Trieb als religiöser nicht vorkommen, (§. 177, Anm. 1,) der Begehrung ist. Es ist sonach wesentlich religiöses Begehren, — ein Begehren des Individuums nach Gott***), ein Suchen bei Gott, und zwar beides durch Gott selbst. Daher ist es denn wesentlich vor allem Bittgebet. Allein es schließt sich mit diesem keineswegs schon ab seinem Begriff zufolge. Nach diesem ist es ja ein Aneignen. Es muß also als ein wirksames, als ein erfolgreiches religiöses Begehren gedacht werden. Sofern es sich nämlich wirklich als Aneignen vollzieht, befriedigt sich ja in ihm das Begehren, welches es ist, in seinem Objekt, erlangt das Subjekt die Erfüllung seines Begehrens. Daher denn in dem Begriff des Gebets selbst seine un-

---

reinste, adäquateste Form der Religion; alles Andere, z. B. die Betrachtung, wird, sobald sich alle nicht rein und ausschließlich religiösen Ingredienzien davon ablösen, unwillkürlich in Gebet übergehen; wenn auch nicht gerade in geformtes, in Worte und Sätze sich gliederndes Gebet, doch desto gewisser in jene unausgesprochenen Seufzer, die ja in der heil. Schrift vorzugsweise als vom heil. Geist gewirkt angesehen werden. Eben darum ist auch für Personen und Systeme immer das Gebet der vollkommen richtige Maßstab, woran das Dasein oder Nichtdasein der Religion in ihnen, sowie der Grad, in welchem Religion ihnen inwohnt oder bei ihnen möglich ist, gemessen werden muß."

*) Baader, Tagebücher (S. W., XI.,), S. 109: „Man kann nicht aufrichtig und herzlich zu Gott beten, ohne mit dem unleugbaren Gefühl seiner inneren Krafterhöhung, größeren Geistesbelebung, sein Gebet zu enden. Man erfährt völlig dasselbe, was bei dem Speisezusichnehmen im sinnlichen Leben. Hungerbedürfniß geht voran. Das Speisezusichnehmen erquickt, belebt und stärkt, gibt Kraft, den Kampf seines sinnlichen Lebens wieder auf einige Zeit auszuhalten." Vgl. Ueber Kants Deduktion der prakt. Vernunft (S. W., I.,), S. 19 f.

**) 1 Thess. 5, 17. Eph. 6. 18. Luc. 18, 1.

***) Gaupp, Prakt. Theol., I., S. 107: „Das Gebet ist ein Gespräch des Herzens mit Gott zum Behuf der Vereinigung mit ihm."

bedingte **Erhörlichkeit***) miteingeschlossen ist. Nämlich eben sofern es (religiöses) Aneignen ist. Ueberdieß aber auch insofern als es ein **von Gott selbst** in dem Betenden **gewirktes** Begehren ist, ein Begehren des Betenden auf den Impuls **Gottes selbst** in ihm hin**). Indem nun das Beten so ein **wirksames** Begehren ist und bei ihm ein wirkliches **Erlangen** des Erbetenen stattfindet, so schließt es sich erst durch die ausdrückliche Ergreifung und **Zueignung** dieses letzteren vollständig ab, d. h. durch den **Dank**, welcher das Moment der wirklichen Intussusception des begehrten Objekts von seiten des Begehrenden ist. Das Gebet ist daher seinem Begriff zufolge beides, **Bittgebet** und **Dankgebet**, und zwar beides in Einem, und dieß, je intensiver es ist, desto vollständiger. Das Moment, welches zwischen beiden, Bitte und Dank, vermittelnd mitten inne liegt, ist die **Gewißheit der Erhörung*****), die deßhalb in jedem wahren Gebet wesentlich mit eingeschlossen liegt. Näher ist das Beten wesentlich **Opfern**†). Denn ein **religiöses** ist das **Aneignen**, d. h. das Erzeugen von **Eigenthum** des Aneignenden augenscheinlich nur, sofern es auffeiten dieses eben als solches **zugleich Hingeben dieses Eigenthums an Gott**, d. i. eben Opfern ist. Indem das Individuum **aneignet**, erzeugt es sich ein **ihm selbst eigenthümlich oder ausschließend zugehöriges** Eigenthum; **religiös**, d. h. **für Gott** eignet es mithin **nur in dem Falle** an, wenn es **sich** Eigenthum **für Gott**

*) Math. 7, 7—11. C. 21, 22. Marc. 11. 22—24. Joh. 12, 12—14. C. 15, 7. 16. C. 16, 23—27. 1 Joh. 5, 14—16 u. s. w.

**) Röm. 8, 26. 27.

***) Matth. 21. 21, 22. Marc. 11, 22, 24. Jac. 1, 5—8.

†) Vgl. **Tholuck**, Das alte Testament im neuen Testament (4. A.), S. 79 bis 88. Sehr richtig hebt der Verf. von dem Satze an: „Die schlechthin in allen Religionen der Erde wiederkehrende Kultusform der Frömmigkeit ist das **Gebet**, und ebenso allgemein, falls man nicht etwa das Christenthum ausnehmen will, das **Opfer**." (S. 79.) Eben so wahr bemerkt er (S. 82 f.): „Wie wir überall die Opfer in Begleitung des Gebets finden, und diese zwei Kultusformen die schlechthin allgemeinen der Menschheit sind, werden wir auch ihren Ursprung in demselben religiösen Gefühl zu suchen haben." Nur als „Kultusformen" hätte er Gebet und Opfer **an sich** nicht ansehen sollen. Uebereinstimmend mit der an diesem Ort von ihm gegebenen Definition des Opfers schreibt derselbe Verf. in seiner Schrift Die Propheten, S. 184: „Opfer ist das thatsächliche Gebet." Vgl. auch **Nägelsbach**, Nachhomer. Theologie, S. 194. 211 f.

erzeugt, deutlicher: wenn es dieses sein Eigenthum, indem es dasselbe erzeugt, unmittelbar zugleich schlechthin an Gott hingibt, daß es diesem zu eigen gehöre, m. a. W. wenn es dasselbe opfert, und wenn es überhaupt eben zu dem Zweck aneignet, um in sich für Gott Eigenthum zu erzeugen, damit dieser an demselben ein Organ seines Seins (und Wirkens) in ihm, dem Aneignenden, erhalten und besitzen möge, also nur in dem Falle, wenn es opfernd aneignet. Denn der Begriff des Opferns ist eben: das Hingeben des Eigenthums (nämlich in unserem technischen Sinne) an Gott. Eben als Hingeben des Eigenthums an Gott ist dann alles Opfer seinem Begriff zufolge Selbstopfer, und alles dasjenige Opfer, welches kein Selbstopfer ist, ist mithin überhaupt gar kein wahres Opfer. Da das Eigenthum in concreto der individuelle menschliche Naturorganismus ist, wie er das Ergebniß des moralischen, näher des sittlichen Lebensprocesses des Individuums ist, folglich, die moralische Normalität vorausgesetzt, der vergeistigte individuelle beseelte Leib: so ist das Opfern in concreto das Opfern des Naturorganismus, des beseelten „Leibes"*) des Individuums, nämlich ein Hingeben desselben an Gott, damit er (als geistiger) Organ der Einwohnung und Wirksamkeit desselben in ihm (dem opfernden Individuum) sei. Hiernach ist alles wirkliche Beten wesentlich ein Opfern, und zwar ein sich selbst (sein Eigenthum) Opfern des Betenden, und ebenso ist jedes Opfern wesentlich ein Beten, — und es gibt so auf der einen Seite kein anderes Gebet als ein Opfergebet und auf der anderen kein anderes Opfer als ein Gebetsopfer. Vermöge dieses wesentlichen Verhältnisses des Opfers zum Gebet ist, da dieses wesentlich Bittgebet und Dankgebet ist, das Opfer gleichfalls wesentlich beides, Bittopfer und Dankopfer, und zwar beides in Einem, und dieß, je intensiver das Opfer ist, desto vollständiger. Da das Aneignen wesentlich das Werk des Triebes, bezw. der Begehrung, ist, und folglich von einem Begehren ausgeht: so involvirt es als religiöses Aneignen, d. h. als Aneignen für Gott (also eben als Opfern), wesentlich die Ueberwindung des eigenen Begehrens des Betenden, seines selbst-

*) Röm. 12, 1.

süchtig für sich Begehrens, durch die Hingebung desselben an Gott, näher an den Willen Gottes. So ist das Beten namentlich auch ein Opfern des eigenen Begehrens, des eigenen Willens gegenüber von Gott*), und deßhalb ist gerade das Gebet für den Menschen das specifische Mittel der Selbstüberwindung und der Ergebung in den göttlichen Willen**) Das Beten ist ein Ringen des individuellen menschlichen Begehrens mit dem göttlichen Willen, — natürlich, denn sonst wäre es widersinnig, unter der Voraussetzung der Flexibilität des letzteren***), — mit letztlicher unbedingter Bereitwilligkeit des Betenden, seinen Willen dem Gottes zu unterwerfen†); und gerade hierin liegt das innerste Wesen des Gebets. Der Betende will erfahren, und er erfährt es auch wirklich, was der besondere Wille Gottes an ihn und in Betreff seiner in specie ist, und gerade durch das Gebet bringt er dann weiter sein eigenes Begehren mit dem so erkannten Willen Gottes in Beziehung auf ihn in Einklang. Das Produkt des Betens, also das religiöse Eigenthum (das Eigenthum als religiöses) ist das Charisma oder die göttliche Begabung, eben als Erfolg des Gebets so bezeichnet. Das Charisma ist das Eigenthum als einerseits von Gott im Menschen gewirktes und andrerseits Gott zugeeignetes zum Organ seines Seins und Wirkens im Menschen, und zwar specifisch in ihm als diesem bestimmten menschlichen Einzelwesen. In concreto ist es der durch den moralischen Proceß als sittlichen vergeistigte Naturorganismus oder beseelte Leib des Individuums in seiner specifisch differenten individuellen Gestalt und Bildung als heilig geistiger. Weßhalb denn das Charisma immer Gabe des heiligen Geistes ist, aber auch immer eine durchaus individuelle††). Bei der moralischen Normalität vollzieht sich das Beten, als das religiöse individuelle Bilden, unter Vorbehalt der schon (§. 124.) vorweg aus-

---

*) Schopenhauer, Die Welt als Wille u. s. w., I., S. 450: „Opfer bedeutet Resignation überhaupt."

**) Vgl. Marheineke, Theol. Moral, S. 600 f.

***) Vgl. Mehring, Religionsphilos., S. 306—309.

†) Matth. 26, 36—39. Luc. 22, 42. 2 Cor. 12, 8. 9.

††) 1 Cor. 12, 4 ff.

bedungenen Einen Ausnahme (s. unten §. 291 f.), nur mit und an dem sittlichen individuellen Bilden, d. i. dem Aneignen, und alles Charisma ist wesentlich Eigenthum, wirkliche eigenthümliche geistige Gabe. Insbesondere gilt dieß von dem Beten auch sofern es Opfern ist. Jedes Opfer, mit der eben gemachten Ausnahme, ist dann Hingebung von wirklichem Eigenthum an Gott, nie Hingebung von Etwas, was an sich selbst nicht qualifizirt ist, Organ der Einwohnung Gottes in dem Individuum zu sein, sondern nur im symbolischen Sinne ein Opfer sein kann. Es gibt also dann kein müßiges (faules) Beten (kein Beten, das der sittlichen Arbeit die Zeit entzieht,) und kein leeres Opfer. Ebenso ist aber unter der obigen Voraussetzung auch wieder alles Aneignen unmittelbar zugleich, und zwar schlechthin, ein Beten *) und namentlich ein Opfern, und alles Eigenthum unmittelbar zugleich, und zwar schlechthin, ein Charisma. Denn in diesem Falle ist einerseits das in dem Aneignungsproceß erzeugte Eigenthum, weil immer wirklicher — und zwar guter — Geist, sofort auch für die Einwohnung Gottes in ihm qualifizirt oder heilig, — andrerseits aber alles Erzeugen von Eigenthum unmittelbar zugleich ein schlechthiniges Hingeben desselben an Gott, d. h. ein schlechthiniges Opfern.

Anm. 1. Sinnvoll nennt Guizot den Menschen „das einzige betende Wesen auf Erden". — Auch die gangbare Vorstellung betrachtet das Beten als ein Aneignen, ein Assimiliren, und im Zusammenhange damit als ein Genießen. Nichts ist uns geläufiger als die Vergleichung des Betens mit dem Athemholen **), einer der Grundformen des sinnlichen Assimilationsprocesses. Daher wird der Stand des Gebetslebens allgemein als der Gradmesser des religiösen Lebens überhaupt angesehen ***). Eben wegen des wesentlichen Ver-

*) Bettina schreibt: „Es soll mir niemand sagen, daß reiner Genuß nicht Gebet ist." Darin liegt tiefe Wahrheit.

**) Vgl. auch Baader, Ueber Kants Deduktion der prakt. Vernunft (S. W., I.), S. 20. Eigenthümliche Ausführung bei Culmann, Christl. Ethik, I., S. 162 f.

***) Marheineke, Theol. Moral, S. 600: „Das Gebet des Christen ist im Allgemeinen nicht verschieden von der christlichen Frömmigkeit überhaupt, welche das Beten ohne Unterlaß ist, 1 Thess. 5, 17." Vgl. auch Kliefoth, Theorie des Kultus der ev. Kirche, S. 15.

hältnisses zwischen dem Aneignen und dem Beten heiligen wir unser Aneignen, besonders den Genuß der materiellen Nahrungsmittel, durch Gebet (Tischgebet). Vgl. 1 Tim. 4, 3—5. Hier erklärt sich auch, wenn man oben §. 251, namentlich Anm. 4., vergleicht, die eigenthümliche Hinzugehörigkeit des Fastens zum Beten. Marc. 9, 29, Luc. 2, 37, 1 Petr. 4, 8 u. ö. Wegen der Fürbitte siehe unten §. 409.

Anm. 2. Eben weil das Beten (als das religiöse Aneignen) wesentlich ein Erzeugen von heiligen Geist in dem betenden Individuum ist, stellt der Erlöser Luc. 11, 13 als den specifischen Erfolg des Betens überhaupt dar den Empfang des heiligen Geistes von Gott.

Anm. 3. Jedes Gebet ist genau in demselben Maße erhörlich, in welchem es wirklich Gebet ist.

Anm. 4. Gebet und Opfer finden sich überall zusammen in den geschichtlich bekannten Kulten, und ihre innere Gleichartigkeit tritt auch noch in dem Umstande hervor, daß vielfach dem Opfer das Gebet substituirt wird. Der Zusammenhang des Opfers mit dem Aneignen kommt nicht nur darin zu Tage, daß die Gegenstände, welche als Opfer dargebracht werden, weitaus zum größten Theile dem Kreise der Nahrungsmittel entnommen sind, sondern namentlich auch in der Sitte der Opfermahlzeiten. Uebrigens hat grade die ausschließende Reflexion auf die geschichtlichen Opferkulte in die Fassung des Begriffs vom Opfer die tiefste Verwirrung gebracht. Weil man zu der geschichtlichen Betrachtung einen apriorischen (oder spekulativen) Begriff des Opfers nicht mit hinzubrachte, so abstrahirte man diesen Begriff gerade von den allerrohesten empirischen Erscheinungen des Opfers, von denjenigen, die dem wirklichen Begriff desselben gerade am allerschlechtesten entsprechen. Die ganz elementaren, hinter ihrer Idee in weitester Entfernung zurückbleibenden Versuche zu opfern, die sinnlichen und folglich äußeren Opfer des heidnischen und des israelitischen Kultus sah man für die eigentlichen und wirklichen Opfer, für die dem Begriff des Opfers wahrhaft entsprechenden an, und die moralisch tief gehaltvollen geistigen und deßhalb innerlichen Opfer der Christen (1 Petr. 2, 5. Röm. 12, 1. Phil. 4, 18. Hebr. 13, 15. 16.) für uneigentliche, bloß bildlich so zu nennende, und stellte so den wirklichen Sachverhalt gradezu auf den Kopf, während man doch schon an dem Opfer des Erlösers ein Datum besaß, um sich sicher zu orientiren. Von diesem Nichtverständniß des Begriffs des Opfers

schreibt sich auch die wunderliche Frage her, ob der Mensch im sündlosen Zustande auch opfern würde*). Sonderbar, als ob er überhaupt in einem anderen Zustande als in diesem auf wahrhaft vollkommene Weise opfern könnte, — wie ja auch das Opfer Christi ausweist! Aber das allein wirkliche Opfer, das moralische Selbstopfer, zählt man gar nicht als Opfer, sondern denkt bei diesem Wort immer nur an Altar und Schlachtmesser!

Anm. 5. Da es vorzugsweise die Erscheinungen des religiösen Triebes sind, was der hergebrachte Sprachgebrauch mit dem Namen „Gewissen" bezeichnet (s. oben §. 177, Anm. 3): so erklärt sich der enge Zusammenhang, der erfahrungsmäßig zwischen dem Gebetsleben und der Lebendigkeit des „Gewissens" stattfindet. Ohne die Regsamkeit des „Gewissens", ohne die Energie und Zartheit desselben gibt es kein inniges Beten und keinen regen Gebetstrieb: so wie wiederum eifriges Beten eine eigenthümliche Wachheit und Kräftigkeit des „Gewissens" regelmäßig zur Folge hat**). Gebetsgemeinschaft und Gemeinschaft der „Gewissen" können immer nur mit einander gegeben sein. Sie sind die höchste Blüte der religiösen Geselligkeit und überhaupt der Geselligkeit. Die köstlichste Frucht der religiösen Geselligkeit ist die gegenseitige Weckung und Schärfung der „Gewissen". Sofern die Geselligkeit eine religiöse ist, kommt, indem Einer dem Andern sein Eigenthum (sein Charisma) und seine Selbstbefriedigung (seine Seligkeit) ausstellt, in diesen das lebendige und zarte, „Gewissen" (dessen Produkt dieses Eigenthum und diese Selbstbefriedigung ist,) zur Anschauung. Vgl. unten 3. Abschnitt, 2. Hauptstück, IV.

§. 270. B) In seiner konkomitirenden Funktion, also als das religiöse individuelle Werthgeben, ist das individuelle religiöse Bilden das **Seligsein.** Das Seligsein ist das religiöse Genießen, das Genießen mit dem religiösen Geschmack, mit dem Geschmack für Gott, das Gott Genießen. Alles Beten ist wesentlich zugleich ein Seligsein***). Es konkomitirt nämlich das Beten wesentlich ein religiöses Genießen†). Zunächst also überhaupt ein individuelles Werthgeben, ein Werthgeben mit der Verstandesempfin-

*) Vgl. Tholuck, Das alte Testament im neuen Testament, S. 85.

**) Vgl. Reinhard, System der christl. Moral, V., S. 198 f.

***) Vgl. Vetter, Die Lehre vom christl. Kultus, S. 102 f. (§. 464).

†) Palmer, Ev. Katechetik (1. A.), S. 562: „Andacht ohne eigenen Genuß ist nicht möglich."

dung, bezw. dem Gefühle, — und zwar hier bei dem Aneignen seiner Natur zufolge (§. 252.) bestimmt unter der Form der Lust. Es begleitet sonach in dem Betenden sein Beten wesentlich ein Lustgefühl. Da es sich aber hier um ein religiöses Aneignen handelt, so ist das dasselbe begleitende Genießen näher ein religiöses Genießen. Es begleitet in dem Betenden sein Beten ein Gefühl religiöser Lust, näher ein Gefühl religiöser Lebensförderung, ein Gefühl von der Förderung seines Lebens in Gott vermöge seines religiösen Aneignens, und zwar, gemäß dem Begriff des religiösen Aneignens (§. 269.), von dieser Förderung als einer von Gott selbst in ihm gewirkten. Dieses Gefühl ist aber eben die Seligkeit, und das Seligsein ist nichts anderes als das Genießen als religiöses. Das Produkt des Seligseins, also die religiöse Selbstbefriedigung, d. h. die Selbstbefriedigung in Gott, die religiöse Glückseligkeit und näher Begeisterung in dem Betenden, ist die Gottbegeisterung, der Enthusiasmus (ἐν θεῷ οὐσιασμός), und so hat jedes Charisma wesentlich Enthusiasmus in seinem Geleite, so wie es auch wiederum ohne charismatische Begabung keinen Enthusiasmus gibt. Das Ergebniß des Betens ist nämlich in dem Beter ein Zustand des Gefühls davon, Gott angeeignet zu haben, ein geistiges Organ für das Sein und Wirken Gottes in ihm (dem Beter) zu besitzen, und mithin wirklich von Gott bewohnt und erfüllt zu sein, wirklich Gott in sich zu tragen (ein θεοφόρος zu sein). Dieß Gefühl aber des menschlichen Individuums von dem reellen Sein Gottes in ihm und mithin auch seinem eigenen reellen Sein in Gott macht gerade das eigentliche Wesen des (religiösen) Enthusiasmus aus. Der Beter ist demnach wesentlich zugleich der Enthusiast (der θεοφόρος). Bei moralischer Normalität vollzieht sich das Seligsein, die bereits (§. 124.) ausbedungene einzige Ausnahme (s. unten §. 291 f.) vorbehalten, nur mit und an dem sittlichen individuellen Werthgeben, d. i. dem Genießen; und ebenso ist in diesem Falle auch wieder alles Genießen unmittelbar zugleich, und zwar schlechthin, ein Seligsein. Das Seligsein ist mithin, — im unterstellten Falle — von der eben gemachten Ausnahme abgesehen, immer ein Seligsein auf der Basis des Gefühls von einer wirklichen Förderung, die das sittliche oder geistige Leben des Individuums

erfahren hat; aber jedes Gefühl einer solchen Förderung reflektirt sich auch unmittelbar schlechthin als Gefühl einer Förderung seines Lebens in Gott, seiner Gemeinschaft mit ihm. Der religiös Glückselige findet also, mit Vorbehalt der vielgedachten Ausnahme, seine Seligkeit immer nur vermöge des Gefühls von seiner wachsenden sittlichen oder geistigen Qualifikation für das Sein und Leben Gottes in ihm; — nie in der Spannung eines abstrakten, sittlich leeren Gefühls, dem ein reelles Objekt abgeht und das sich deßhalb mit Phantasiegebilden speist. Bei der moralischen Normalität ist demnach alle Begeisterung des Individuums zugleich schlechthin Gottbegeisterung, Enthusiasmus; aber aller sein Enthusiasmus, den vorerwähnten einzigen Ausnahmsfall ungerechnet, ist ebenso auch zugleich schlechthin wirkliche (d. h. sittlich erfüllte) Begeisterung, nie eine abstrakte und (sittlich) leere (phantastische) religiöse Enthusiasterei.

Anm. 1. Seligkeit ist absolute Selbstbefriedigung. Diese gewährt dem persönlichen Einzelwesen die Gemeinschaft mit Gott. Und nur diese kann ihm dieselbe gewähren; denn sie ist die Ergänzung des menschlichen Individuums durch das absolute Sein, durch die absolute Fülle des Seins, und folglich absolute Lebensergänzung. Alles andere kann nur Glückseligkeit gewähren. Erst dadurch, daß die Glückseligkeit zugleich Seligkeit ist, ist sie volle Glückseligkeit (Selbstbefriedigung).

Anm. 2. Das Verlangen nach Seligkeit entspricht auf dem religiösen Gebiete völlig dem Verlangen nach Glückseligkeit auf dem sittlichen. Daher gibt sich so leicht, dem Menschen selbst und Anderen, für jene, was thatsächlich lediglich diese ist.

Anm. 3. Der Enthusiasmus (im guten Sinne des Worts und bestimmt unterschieden von der Begeisterung überhaupt,) ist nichts anderes als die Selbstbefriedigung oder näher Begeisterung des Individuums als religiöse. Daß die charismatische Begabung allezeit den Enthusiasmus in ihrem Gefolge hat, — und daß es umgekehrt auch wieder ohne charismatische Begabung keinen Enthusiasmus gibt: das sind bekannte Thatsachen.

§. 271. 2. Das universelle religiöse Bilden.

A) In seiner principalen Funktion ist es das **Heiligen** (das Weihen, sacrare,), das religiöse Machen. Es ist ein Bil-

den mit der Willensthätigkeit als Gottesthätigkeit, und zwar mit ihr als universell bestimmter, also mit der Willenskraft als religiöser, d. h. mit der göttlichen Mitthätigkeit (der Kraft aus Gott). Diese ist bei ihm das Vermittelnde, und ohne ihre Regsamkeit gibt es kein Heiligen. Als Bilden ist das Heiligen ein die materielle Natur, überhaupt die Welt, (die Objekte der Willensthätigkeit, namentlich also auch die Verhältnisse der menschlichen Einzelwesen unter einander, zumal sofern sie auf materiellen Naturbedingungen beruhen,) der menschlichen Persönlichkeit als Organ Anbilden, — als religiöses Bilden ein die materielle Natur, überhaupt die Welt, der menschlichen Persönlichkeit, wie sie durch Gott bestimmt und infolge davon ihm zugeeignet und von ihm erfüllt und bewohnt ist, zum Organ Anbilden, — also ein sie für Gott zum Organ seines Seins (und seiner Wirksamkeit) im Menschen Zurechtbilden. Dieses religiöse Bilden ist es aber näher als ein unter der universellen Bestimmtheit gesetztes. Das heißt: es ist ein die materielle Natur, überhaupt die Welt, der menschlichen Persönlichkeit als solcher, also der menschlichen Persönlichkeit, wie sie nicht die specifisch differente des konkreten religiös bildenden Individuums und diesem ausschließend eigen, sondern die gattungsmäßige, die in allen menschlichen Einzelwesen ohne Unterschied selbige und sich selbst gleiche ist, als einer durch Gott bestimmten und infolge davon ihm zugeeigneten und von ihm erfüllten und bewohnten zum Organ Anbilden, — deutlicher: ein sie zum Organ des Seins (und Wirkens) Gottes in dem Menschen als solchem oder in der Menschheit überhaupt Zurechtbilden. Das religiöse universelle Bilden ist demnach ein die irdische Welt in ihrer Totalität für Gott Bilden zu einem universellen Organ (Werkzeug, Mittel,) seines Seins und seiner Wirksamkeit in der Menschheit und (mittelst dieses) überhaupt in der irdischen Welt, — näher zu einem organischen Complex, d. h. zu einem System von solchen Organen, mittelst welcher er allgemeinhin (d. h. die individuellen specifischen Differenzen der menschlichen Einzelwesen völlig unangesehen,) in der Menschheit und überhaupt in der irdischen Welt seine Wirksamkeit ausüben, und damit immer vollständiger sich in derselben sein Sein geben kann. Dieß ist aber eben das Heili-

gen (das Weihen). Die Welt heiligen heißt nichts anderes als: sie, beides, in allen ihren einzelnen Theilen und als einheitliches Ganzes, für Gott zu einem universell anwendbaren Werkzeug gestalten, — zu einem universellen Werkzeug, das specifisch dazu geeignet ist, Mittel zu sein zu einer je länger desto vollständigeren Verbreitung der Wirksamkeit und (infolge derselben) des Seins Gottes in der Menschheit und der irdischen Welt überhaupt, m. a. W. Mittel der Herrschaft Gottes in der irdischen Welt und über sie, oder Mittel der Herbeiführung des vollendeten Reiches Gottes auf Erden. Als ein (religiöses) Machen (s. oben §. 253.) ist das Heiligen wesentlich ein Arbeiten. Sofern die Gottesthätigkeit überhaupt und folglich im Besonderen auch die göttliche Mitthätigkeit auf einem Wollen oder Setzen Gottes selbst in der menschlichen Willensthätigkeit beruht, mithin Thätigkeit des Menschen in der Richtung auf Gott durch Gott selbst ist: ist das Heiligen wesentlich ein von Gott selbst in der menschlichen Willensthätigkeit gewirktes universelles Bilden für Gott. Das Produkt des Heiligens ist das Heiligthum oder das Sakrament (id, quod sacratum est,), d. i. die religiöse Sache, — deutlicher: die zum universellen, d. h. allgemein anwendbaren und allgemeingültigen Organ des Seins und der Wirksamkeit Gottes in der Menschheit, also zum Werkzeug für die Vollziehung der Heiligung der Welt specifisch geeignete Sache (im weitesten Umfange dieses Begriffs), — überhaupt alles, was ein specifisch geeignetes universelles Medium zur Fortleitung der Frömmigkeit unter den Menschen, ein specifischer universeller Konduktor der religiösen Kräfte in der Menschenwelt, also im weitesten Sinne des Worts Gnadenmittel ist. Daher ist denn auch die universelle (d. h. die nicht bloß individuell-persönliche) Wirksamkeit der göttlichen Mitthätigkeit in der Welt bestimmt an die Sakramente in diesem Sinne (an die Gnadenmittel) als an ihre schlechthin nothwendigen Medien gebunden. Bei moralischer Normalität vollzieht sich das Heiligen, die schon (§. 124.) ausbedungene einzige Ausnahme (s. unten §. 291 f.) vorbehalten, nur mit und an dem sittlichen universellen Bilden, d. h. dem Machen; ebenso ist aber in diesem Falle auch wieder alles Machen ein Heiligen. Das Heiligen geschieht mithin, — in dem unterstellten Falle — von

der eben gedachten einzigen Ausnahme abgesehen, immer vermöge der Hervorbringung einer reellen sittlichen Sache, eines wirklichen universellen Instruments für den sittlichen Zweck (für den moralischen Zweck als religiös-sittlichen); niemals aber ist es ein phantastisch willkürliches Instituiren von einem an sich gar nicht geeigneten, weil sittlich leeren oder beziehungslosen Gegenstand zum universellen Organ für das Sein und Wirken Gottes in der Menschenwelt. Es gibt dann, immer unter Vorbehalt der vielerwähnten Ausnahme, kein Sakrament oder Heiligthum, das nicht eine sittliche Sache wäre, sondern ein Zaubermittel, und jedes Sakrament ist ein solches, in qualitativer und in quantitativer Hinsicht, genau nach Maßgabe der (qualitativen und quantitativen) Beschaffenheit derjenigen sittlichen Sache, die sein Substrat bildet. Aber gleicherweise ist dann auch wieder alles Produciren von sittlichen Sachen unmittelbar zugleich, und zwar schlechthin, ein Hervorbringen von religiösen Sachen, d. h. von Sakramenten. Alle Sachen sind dann unmittelbar zugleich, und zwar schlechthin, auch Sakramente; es gibt dann keine Sache (im weitesten Sinne des Worts), die nicht zugleich (d. h. außer ihrem „weltlichen" Gebrauch) auch Gnadenmittel wäre, und zwar schlechthin, m. a. W.: es gibt dann kein universelles Instrument (Mittel) für den sittlichen Zweck, das nicht unmittelbar auch für den religiösen Zweck schlechthin Instrument wäre, und zwar universelles.

Anm. 1. Der hier entworfene ethische Begriff des Sakraments ist allerdings nicht der uns geläufige dogmatische, wohl aber, wenn man ihn ganz in abstracto nimmt, grade und genau der Begriff von sacramentum in der ältesten Kirche. Der Begriff, welcher in dem Gedankenkreise dieser letzteren unserm jetzigen dogmatischen Begriff des Sakraments entspricht, ist der des Mysteriums. (S. unten) *). Die Tendenz der alten, d. h. der katholischen Kirche auf die Vervielfältigung der Sakramente ist an und für sich eine ganz richtige; nur kannte die alte Christenheit den Begriff des Sakraments nicht als den des sittlich erfüllten, sondern nur als den des lediglich religiösen, d. h. eben des kirchlichen Sakraments. Die

*) Vgl. auch Petersen, Die Idee der christl. Kirche, II., S. 201 f.

Vervielfältigung dieser kirchlichen Sakramente aber mußte in eine immer tiefere Alterirung der Frömmigkeit ausschlagen.

Anm. 2. Die primärsten sittlichen Sachen sind: die Bekleidung*), die Wohnung, der Ackerbau, die Ehe (die geschlechtliche Verbindung als ein Rechtsverhältniß) und der Handelsverkehr (die Sicherung des wirklichen Tausches der Produkte der Arbeit). Eben sie aber sind auch die primärsten Sakramente (Heiligthümer). Von welcher unermeßlichen Bedeutung für das Gedeihen der Frömmigkeit und die ganze religiöse Entwickelung der Menschheit sie gewesen sind und für immer bleiben werden, liegt auf der Hand. Die alte Welt hat sie in richtiger Würdigung zum großen Theil von der Institution durch Gottheiten abgeleitet.

§. 272. B) In seiner konkomitirenden Funktion, also als das religiöse universelle Werthgeben, ist das universelle religiöse Bilden das religiöse Schätzen, das Schätzen mit dem religiösen Schätzungsvermögen, d. h. mit dem Vermögen, gottgemäß zu schätzen, den religiösen universellen Werth der Dinge zu beurtheilen, d. i. ihren allgemeingültigen objektiven Werth als Mittel für den religiösen Zweck. In dem Reflex nun, welchen dieses religiöse Schätzen, indem es das Heiligen begleitet, auf dasselbe fallen läßt, offenbart sich dieses als ein Produciren von universell oder objektiv werthvollen religiösen Sachen, — von Sachen, die auf allgemeingültige Weise, also für alle menschlichen Einzelwesen als menschliche, ihre individuellen specifischen Differenzen unangesehen, geeignete Organe (Werkzeuge, Mittel) für das Sein und die Wirksamkeit Gottes in der Welt sind, allgemein nutzbare specifische Träger und Fortleiter der Frömmigkeit in der Menschheit. So angesehen, zeigt sich also das Heiligen als ein religiöses Erwerben, als ein Erwerben für Gott, als ein Vermehren des Besitzstandes Gottes in der Welt, als ein Zuwegebringen eines religiösen Kapitals, d. h. eines für den religiösen Zweck, m. a. W. für den Zweck Gottes in der Welt, angelegten Kapitals. Dieß aber, gemäß dem Begriff des religiösen Machens (§. 271.), als etwas von Gott selbst in dem Heiligenden Ge-

*) 1 Mos. 3, 21.

wirktes, — also als ein Erwerben für Gott durch Gott selbst. In der Kürze ist sohin zu sagen: das Heiligen erscheint, aus diesem Gesichtspunkt betrachtet, als ein **religiöses Verdienen**, — nämlich in dem Sinne von quaestum facere (nicht von mereri). Allein dieses religiöse Erwerben hat nun auch wieder seine Folgen für das Verhältniß des Heiligenden zu den übrigen menschlichen Einzelwesen im religiösen Verkehr. Der Heiligende produzirt nämlich solche Werkzeuge für den religiösen Zweck, die auch von den Anderen benutzt werden können, und auch ihnen als religiöse Förderungsmittel zustatten kommen, eben die Sakramente oder Heiligthümer; er besitzt also in diesen seinen Erzeugnissen solche Gegenstände, die auch für die Anderen werthvoll sind in religiöser Beziehung. Daher eignet ihm in seinem Verhältniß zu diesen Anderen ein religiöses Vermögen, er ist ihnen gegenüber der religiös Potente. Und so führt denn das Heiligen auch noch in einem anderen als dem oben angegebenen Sinne ein religiöses Verdienen mit sich, nämlich ein sich um die Anderen verdient Machen in religiöser Beziehung, also ein religiöses Verdienen in dem Sinne von mereri. Sonach ist, das Wort „verdienen" in diesem doppelten Sinne genommen, das Heiligen wesentlich zugleich ein religiöses Verdienen; aber es gibt auch auf der anderen Seite kein anderes religiöses Verdienen als durch das Heiligen. Das Produkt des religiösen Verdienens, der religiöse Erwerb und Eigenbesitz, ist das religiöse Verdienst, und zwar in der doppelten Bedeutung als quaestus und als meritum, nämlich einerseits als der religiöse Schatz und andrerseits als die religiöse Verdientheit um die Anderen. Und so ist denn jedes Sakrament oder Heiligthum wesentlich zugleich ein religiöses Verdienst in dem angegebenen Sinne, so wie es auch wiederum kein anderes religiöses Verdienst gibt als die geheiligte Sache, d. h. das Heiligthum oder das Sakrament. Nach dieser Seite hin ist der Heiligende der religiös Reiche und Verdienstvolle. Ueberhaupt aber ist er, als der religiös Machende, der religiös Mächtige oder Potente, der, welchem das Vermögen beiwohnt, Sakramente (Gnadenmittel) zu produziren, und so für Andere die Förderung ihrer Frömmigkeit zu vermitteln, m. E. W. der

Priester. Bei moralischer Normalität vollzieht sich, die schon (§. 124.) ausbedungene einzige Ausnahme (s. unten §. 291 f.) abgerechnet, das religiöse universelle Werthgeben nur in schlechthinigem Zusammenhange mit dem sittlichen universellen Werthgeben, und folgeweise auch das religiöse Verdienen, von der eben berührten Ausnahme abgesehen, nur mit und an dem sittlichen Erwerben; ebenso ist aber in diesem Falle auch wieder alles sittliche Erwerben unmittelbar zugleich, und zwar schlechthin, ein religiöses Verdienen. Und gleicherweise gibt es unter dieser Voraussetzung, die vielgedachte Ausnahme allezeit vorbehalten, irgend ein religiöses Verdienst (in dem bezeichneten Sinne) immer nur als einen sittlichen Eigenbesitz (als ein universelles Mittel oder Werkzeug für den sittlichen Zweck); es ist dann aber auch umgekehrt jeder sittliche Eigenbesitz unmittelbar zugleich schlechthin religiöses Verdienst (religiöse Potenz, Priesterthum). In diesem Falle geschieht also, die viel erwähnte einzige Ausnahme unangesehen, das religiöse Verdienen schlechthin nicht vermöge irgend einer willkürlichen (phantastischen) Ethelothreskie, namentlich nimmermehr durch das Verzichtleisten auf das sittliche Erwerben und auf irgend einen sittlichen Erwerb oder Eigenbesitz, überhaupt nicht durch irgend ein ausschließend religiöses Thun und Lassen, das, seinem Begriff zufolge, in sittlicher Beziehung ein geschäftiger Müßiggang ist.

Anm. 1. Der Begriff des religiösen Verdienens und des religiösen Verdienstes ist an sich ein ethisch durchaus berechtigter und unentbehrlicher; er hat aber das Mißgeschick erfahren, meist mißverstanden zu werden, zum Theil auf Veranlassung der Zweideutigkeit, die in dem Wort Verdienen und Verdienst liegt. Das Mißverständniß ist hauptsächlich ein doppeltes. Einmal vermengt man Verdienst und Würdigkeit. Dieß sind aber zweierlei Dinge: eine Sache verdienen und ihrer würdig sein. Die Würdigkeit begründet keinen Anspruch auf dasjenige, was dem Subjekt zutheil wird, wie das Verdienst; aber sie begründet die moralische Möglichkeit, es demselben zutheil werden zu lassen. Unsre Verdienstlosigkeit vor Gott schließt doch unsre Nichtunwürdigkeit vor ihm, nämlich vor seiner Gnade, die unverrückbar eine heilige Gnade ist, nicht aus. Fürs andere vergißt man, daß Verdienen beiderlei heißt: quaestum facere und mereri. Das religiöse Verdienen ist nun zwar in der

That beides; aber es ist nicht beides in dem Verhältniß des Menschen zu Gott. In diesem ist es (wofern das mereri mehr sagen soll als das bloße Nichtunwürdigsein,) nur das erstere, nämlich als Erwerben (durch Gott) für Gott. Das andere, das mereri, ist es nur im Verhältniß des religiösen Menschen zum Nächsten. Die Begriffsentwickelung im §. hat in dieser Beziehung von vornherein jedem Mißverständniß den Zugang verschlossen. In dem Zusammenhange, in welchem das religiöse mereri und meritum sich hier ergeben hat, ist sofort klar, daß es religiöses Verdienen und Verdienst ist nicht im Verhältniß des menschlichen Individuums zu Gott, sondern lediglich in seinem Verhältniß zur religiösen Gemeinschaft der Menschen unter einander, lediglich in Beziehung auf den religiösen Verkehr. Eine eigene Sache ist es auch mit der vielbelobten Belohnung des Verdienstes. Daß ein Verdienst belohnt werde, ist ein sich selbst widersprechender Gedanke. In dem Begriff des Verdienens selbst liegt es ja eben ausdrücklich, daß der Verdienende (mit seinem universellen Bilden) sich etwas erwirbt. Jede Belohnung, die ihm von Anderen ertheilt werden will, kommt folglich post festum. Nur von Anerkennung kann hier die Rede sein.

Anm. 2. Der Priester ist is, qui sacramenta conficit. Hier liegt auch die Wurzel des Zusammenhangs von religiösem Verdienst und priesterlicher Versühnung der Sünde. S. unten.

Dritter Abschnitt.

Die moralische Gemeinschaft.

Erstes Hauptstück.

Der Begriff der moralischen Gemeinschaft.

§. 273. Wir wissen bereits (1. Abschn., 2. Hauptst., II.,), daß die Herstellung der moralischen Gemeinschaft unter den menschlichen Einzelwesen die Präliminarbedingung für die Lösung der moralischen Aufgabe, in ihrem vollständigen Vollzug aber auch selbst die vollständige Lösung der moralischen Aufgabe ist, und daß demzufolge die präliminäre moralische Forderung, zugleich aber auch der vollständige Inbegriff aller moralischen Forderungen überhaupt, die Forderung ist, daß die menschlichen Einzelwesen in ihrer Gesammtheit kraft eigener Selbstbestimmung unter einander eine schlechthinige moralische Gemeinschaft vollziehen, also jedes von ihnen sich kraft seiner Selbstbestimmung mit allen übrigen in Gemeinschaft setze, d. h. die Forderung der Liebe, und zwar der schlechthin allgemeinen Liebe. Nunmehr kommt es darauf an, nachzuweisen, wie die hiermit geforderte moralische Gemeinschaft der menschlichen Einzelwesen sich realisirt. Was aufgegeben ist, ist dieses: es soll eine schlechthin, extensiv und intensiv, vollständige menschliche moralische Gemeinschaft zustande kommen. Dazu nun, daß die Vereinigung der vielen Einzelnen eine wirkliche Gemeinschaft sei, wird wesentlich zweierlei erfordert: einmal daß die vielen Einzelnen zu einem untheilbaren Ganzen zusammengefaßt seien, — fürs andere aber dieß so, daß sie dabei als (specifisch differente) Einzelne unversehrt bleiben. Ohne das erstere fände gar keine

wirkliche (d. h. mehr als bloß äußere) Vereinigung statt, — ohne das andere würde die Vereinigung unmittelbar sich selbst wieder aufheben, indem sie zum bloßen Aggregat einer in sich unterschiedslosen Maße herabsänke. Nach der einen Seite hin ist also zu fordern die Zusammenfassung der vielen Einzelnen zu wirklicher Einheit, d. h. zu einem wirklichen, d. i. untheilbarem Ganzen. Die Einzelnen müssen folglich ihr isolirtes Sein, ihr Sein für sich allein völlig aufgeben, und sich unter einander in der Art zusammenordnen, daß das Sein jedes Einzelnen wesentlich abhängig ist von dem aller übrigen, mithin von dem Ganzen. M. a. W.: sie müssen aus bloßen atomistischen Elementen Theile, und zwar integrirende Theile werden. Jeder Einzelne muß schlechthin dem Ganzen dienen, schlechthin Werkzeug des Ganzen sein; sein ganzes Sein muß schlechthin auf den Zweck des Ganzen bezogen, sein eigener besonderer Zweck schlechthin in diesen aufgenommen sein, so daß er durch ihn schlechthin bestimmt wird und seine Berechtigung erhält. Ebenso bestimmt ist aber auch nach der anderen Seite hin zu fordern, daß durch diese einheitliche Zusammenfassung der vielen Einzelnen als Theile zu einem untheilbaren Ganzen ihre wirkliche Vielheit als individuell differente nicht aufgehoben werde (indem die Einzelnen zu Heloten herabgesetzt werden), und daß kein Einzelner eine Aufhebung seines individuellen Seins erleide, oder auch nur eine Störung und (wirkliche) Beschränkung desselben. Auch als Theil des Ganzen darf der Einzelne nicht aufhören, unbedingt Selbstzweck zu sein; denn er ist Person, und seine Personalität darf Keiner weggeben. Durch die unbedingte Unterordnung seines eigenen individuellen Zwecks unter den universellen Zweck des Ganzen darf jener in keiner Weise gefährdet oder beeinträchtigt werden; sondern die Unterordnung jenes unter diesen muß (wie wir es vorhin genannt haben) schlechthinige Aufnahme oder Einordnung von jenem in diesen sein. Im Gegentheil, grade durch diese Unterordnung des individuellen Zwecks muß die Erreichung desselben unmittelbar verbürgt und vermittelt sein, und erst durch sie, so daß ohne jene diese gar nicht möglich wäre*). Der

*) Trendelenburg, Naturrecht, S. 30: „Die Gemeinschaft des Ganzen verliert ihr sittliches Maß, wenn sie nicht dahin geht, dasselbe Menschliche im

Einzelne muß mithin dem Ganzen in der Art eingeordnet sein, daß auch wieder das Sein dieses letzteren wesentlich abhängig ist von dem seinigen, d. h. eben: der Einzelne muß ein integrirender Theil des Ganzen sein. Was aber das Verhältniß der Einzelnen zu einander angeht, so muß auch dieses sich ganz auf die gleiche Weise stellen. Jeder Einzelne muß zu allen übrigen so gestellt sein, daß er, indem er seinen individuellen Zweck den individuellen Zwecken aller übrigen unterordnet, ebendamit, weil diese Unterordnung eine gegenseitige ist, von diesen allen in Beziehung auf die Erreichung desselben gefördert wird*). Auf diese Weise gelten die (wahren) individuellen Zwecke und Interessen aller Einzelnen schlechthin gleichmäßig, und zwar die eines jeden vollständig: womit dann die volle Gerechtigkeit erreicht ist, zugleich mit der Ausgleichung aller Ungleichheit unter den Einzelnen**), indem eine Solidarität der Interessen Aller hergestellt ist in der Solidarität des Handelns Aller***). Alles zusammengefaßt, wird also

Einzelnen anzuerkennen und zu verwirklichen, das sie in sich zur Geltung bringt, und umgekehrt dasselbe Menschliche in sich zu verwirklichen, das sie im Einzelnen anerkennt." Vgl. ebendas., §. 28.

*) Baader, Tagebücher (S. W., XI.), S. 247 f.: „Wenn Jeder für Alle arbeitet, so arbeiten Alle für Jeden; und nur dafür war es der Mühe werth in Gesellschaft zu treten. Ueberdieß ist Vereinigung der Kräfte nicht Addition, sondern Multiplikation, Exponentiation. Sonderung der Arbeiten macht diese ungeheuer leichter."

**) Schleiermacher, Psychol., S. 483 f.: „Dieses war hier vorzüglich zum Troste gesagt, ... um das Gefühl über diese Ungleichheit zu berichtigen. Denn wenn wir Zufall in höhere Nothwendigkeit verwandeln und unter dieser alle gleich stehen und jeder sein Leben mehr im Gemeinsamen findet als im abgeschlossenen Dasein, so gleicht sich alles wieder aus auf eine höhere Weise, wenn man nur bedenkt, daß das ganze lebendige Spiel aller Kräfte auf dieser Ungleichheit beruht, und daß also Jeder auch auf seiner untergeordneten Stelle mehr ist als wenn die Ungleichheit nicht wäre."

***) Sederholm, Der geistige Kosmos, S. 117: „Da der Mensch nie durch sich allein, sondern erst durch Andere seine leibliche und geistige Bestimmung erreichen kann, so besteht hier eine furchtbare Solidarität. Es darf dem Einzelnen nicht wohlgehen, wenn Alle um ihn her so verkehrt sind, daß es ihnen nicht wohlgehen kann." Volkmann, Psychologie, S. 401: „In der Gesellschaft der Menschen gibt es keine herrenlosen Handlungen, nur der Einzelne muß dem Ganzen für sein Wollen haften. Offenbar haftet er aber für sein Wollen nur so weit, als das Wollen sein Wollen war, d. h. aus seinem Ich hervorgegangen ist."

zur moralischen Gemeinschaft erfordert, daß zwischen dem Ganzen und jedem Einzelnen und ebenso zwischen jedem Einzelnen und allen übrigen das Verhältniß absoluter Wechselbeziehung und Wechselwirkung bestehe, so daß gleichmäßig jeder Einzelne durch das Ganze und das Ganze durch jeden Einzelnen, und ebenso jeder Einzelne durch alle Uebrigen und alle Uebrigen durch jeden Einzelnen schlechthin bestimmt und bedingt sind*). So nur findet eine wirkliche Ineinanderfassung der vielen Einzelnen statt; so aber sehen sich auch die Vielen vermöge ihrer Ineinanderfassung jeder durch das Ganze und gegenseitig durch einander gehalten und getragen, und eben damit gehoben und geadelt**). Kurz, es wird das absolute Zusammenfallen des universellen moralischen Zwecks und des individuellen gefordert, (s. oben §. 157) und nur bei ihm findet die volle moralische Gemeinschaft statt. In dem so eben bezeichneten Verhältniß erkennen wir nun aber sofort einen uns schon von anderweit her (§. 69.) wohlbekannten Begriff wieder, den Begriff der Organisation***). Was hier gefordert wird, ist also mit Einem Worte die Organisation, die gliedliche Zusammenfassung der einzelnen Elemente, so daß das Einzelne nicht mehr bloßer Theil des

---

*) Schleiermacher, Psychol., S. 553: „Maximum des Einzellebens mit Minimum des Gattungslebens ist in dem Abstoßen der Gemeinschaft als eines Beschränkenden. Maximum des Gattungslebens mit Minimum des Einzellebens ist Vernachlässigung desselben im Gemeinschaftsdienst. Aber beides ist unvollkommenes. Denn das Gattungsleben im Einzelnen muß auch dieses als Organ wollen und als integrirenden Bestandtheil, und die Selbstliebe ohne Gemeinschaftssinn kann nur angesehen werden als noch in der Entwickelung begriffen, und niemals als hätte es untergehen können. Die Vollkommenheit ist nur in der innigsten Durchdringung von beiden. Diese sind die Ehe als die vollständigste gegenseitige Besitzergreifung, aber zugleich die Reproduktion der Gattung, also unmittelbare Thätigkeit des Gattungsbewußtseins, und die Kirche als die gegenseitige Mittheilung (also auch Besitzergreifung) des höchsten Selbstbewußtseins, in welchem der Geist sich auch als mit dem Sein identisch weiß. Hieraus entstehen zugleich und lösen sich auf alle individuellen Differenzen."

**) Schelling, Einleit. in die Philosophie der Mythologie (S. W. II. 1.), S. 529: „Gehoben und geadelt ist jeder in dem Verhältniß, als er der Gesammtheit dient."

***) Trendelenburg, Naturrecht, S. 43: „Durch alle ethische Gemeinschaft geht das Gesetz durch, daß Verstärkung der Einzelnen und Gliederung des Ganzen Hand in Hand gehn müssen, und es gilt in der Familie wie in der Gemeinde, in Vereinen wie im Staate."

Ganzen ist, sondern Glied desselben. Nur vermöge der Organisation, der Gesammtheit kommt sonach die wirkliche Gemeinschaft zustande, und nur vermöge der Organisation besteht sie. Nur vermöge der Organisation wird mithin auch die Liebe entbunden und kann sie sich bethätigen*).

Anm. 1. Die Solidarität aller Interessen in der moralischen Gemeinschaft ist ein Abbild der Solidarität aller Interessen im Weltall.

Anm. 2. Nicht nur in der Gemeinschaft Gottes wird der Mensch von sich selbst los und frei, sondern auch in der Gemeinschaft der Menschen**), wiewohl allerdings, die Sache an sich betrachtet, die volle Hingebung an die Menschen nur dann einen klaren Sinn hat, wenn eine volle Hingebung an Gott als möglich und als moralische Aufgabe geglaubt wird.

§. 274. Alle Organisation überhaupt beruht auf dem Hervortreten eines einzelnen Elements in dem Umfang des Einzelseins, welchem beides, die Kraft und die Tendenz einwohnt, sich zu allen übrigen Einzelelementen desselben in der Art ins Verhältniß zu setzen, daß es sie mit sich selbst, und hiermit zugleich unter einander, so verknüpft, daß sie kraft ihrer vollständigen Abhängigkeit einerseits von ihm und andererseits von einander alle schlechthin einerseits mit ihm und andrerseits unter sich selbst in einander sind, und so jedes einzelne, eben indem es von jenem dominirenden Element und weiterhin auch

*) Jul. Müller, Sünde (3. A.), I., S. 148: „So ist die Liebe selbst der innerste Sinn aller Ordnung als solcher, und die tiefe Ehrfurcht vor dem Gesetz, der Gehorsam gegen einen höheren Willen, diese heiligen Mächte, die das Leben des Menschen kräftig zusammenhalten und seiner Thätigkeit bestimmte festbegrenzte Kreise anweisen, sind nichts anderes als verhüllte Liebe."

**) J. Müller, Sünde (3. A.), I., S. 217: „In der Geselligkeit, auch in ihren verderbtesten Formen, liegt immer noch für den Menschen eine Gegenmacht gegen die Steigerung des sittlichen Verderbens bis zum äußersten Gipfel. Die Geselligkeit hat eine ausgleichende, nivellirende Macht gegenüber den höchsten sittlichen Erhebungen, sowie den tiefsten Erniedrigungen. Sie strebt nach Durchschnitt und Mittelmaß; der Mensch, die seltenen Ausnahmen völlig fester und selbständiger Charaktere abgerechnet, ist in der Einsamkeit immer besser oder schlimmer als in der Gesellschaft." S. 569: „Eben darum, weil das Wesen des Bösen Selbstsucht, mithin Zertrennung und Absonderung ist, liegt in aller geordneten Gemeinschaft als solcher ein mächtiges Bollwerk gegen die andringende Gewalt desselben."

von allen übrigen bestimmt wird, eo ipso auch seinerseits wieder jenes und weiterhin auch alle übrigen bestimmt: womit dann das dominirende Element die centrale Stelle in dem Umfange des betreffenden Einzelseins einnimmt. In dieser durchgreifenden Koncentration machen dann die Einzelelemente zusammen ein eigentliches Ganzes aus, und zwar genau ein solches, wie wir es fordern mußten, ein Ganzes, in welchem das Verhältniß zwischen diesem und seinen einzelnen Elementen das der unbedingten Wechselwirkung ist. Selbstverständlich braucht diese Koncentration nicht eine einfache, eine unabgestufte zu sein; sie kann eben so füglich eine in sich selbst mannichfach zusammengesetzte und abgestufte sein, indem sich unter dem Organisationsprozeß zunächst eine Vielheit von kleineren besonderen Kreisen ansetzt, die sich sodann unter einander selbst wieder relativ theils anziehen theils abstoßen, und so sich um neu hervortretende Centralpunkte höherer Potenz gruppenweise zu neuen umfassenderen Kreisen höherer Potenz zusammenfinden und zusammenordnen, und so immer weiter fort, bis zuletzt auch alle diese besonderen Kreise höherer Potenz sich Einem Centralpunkte höchster Potenz unbedingt unterordnen. Demgemäß beruht alle Organisation wesentlich darauf, daß in der vorerst nur mechanisch zusammengefaßten (aggregirten) Masse der Elemente eines Einzelseins ein solches oder mehrere solche vorhanden sind, in welchen die Idee des Ganzen – sei es nun in seiner Vollständigkeit oder nur eines in demselben mit eingeschlossenen kleineren Theilganzen, — und zwar als wirksame (als Entelechie), und somit potentia das Ganze selbst, unmittelbar gesetzt ist, — denen dann die übrigen als solche gegenübertreten, in welchen die wirksame Idee des Ganzen nicht primitiv und principiell gesetzt ist, sondern erst durch jene ersteren, kraft des Abhängigkeitsverhältnisses, in welches sie von ihnen hineingezogen werden, gesetzt werden muß, hierdurch aber auch wirklich gesetzt werden kann, — welchen also die wirksame Idee des Ganzen nur (von jenen) abgeleiteterweise einwohnt. Die Organisation basirt sich folglich allemal auf einen Gegensatz zwischen zweierlei Gattungen von Elementen, solchen, welche an sich selbst die Idee des Ganzen (sei es nun in ihrer Totalität oder nur in einem einzelnen ihrer Theile,) wirksam darstellen, d. h. vertreten, also organi-

sirenden, — und solchen, welche an sich selbst **nur empfänglich sind** für dieselbe, sie aber erst von jenen ersteren empfangen müssen, also **nur organisirbaren**; und sie besteht eben in einer **solchen** Spannung dieses Gegensatzes, die als seine absolute Bethätigung zugleich seine absolute Ausgleichung ist, — in der Art nämlich, daß, indem die nur organisirbaren Elemente zu den organisatorischen in das Verhältniß der Abhängigkeit treten, sie hierdurch organisirt, eben damit aber zugleich selbst auch organisirende werden. Je weiter die Organisation thatsächlich vorschreitet, desto mehr tritt folglich der Gegensatz zwischen organisatorischen und lediglich organisirbaren Elementen zurück, indem er sich immer mehr zu dem bloß fließenden Unterschiede von **überwiegend** organisirenden und **überwiegend** nur organisirbaren erweicht. In dem (relativ) vollendeten Organismus, in dem beseelten Leibe, ist er (relativ) völlig aufgelöst. In ihm gibt es **kein** Element, das nicht **beides** wäre, wiewohl nie beides in **gleichem** Maße, einerseits organisirendes und andrerseits organisirtwerdendes*). In der **Gemeinschaft** nun sind die Elemente **Individuen**. Die Organisation der Gemeinschaft ist mithin dadurch bedingt, daß in der Masse der sie konstituirenden Individuen der Gegensatz hervortritt von solchen, in denen **an sich selbst**, also **primitiv** und, mit Rücksicht auf ihr Verhältniß zu den übrigen, **principiell** — die Idee dieses Ganzen wirksam lebt, die also an sich oder primitiv und principiell ihre Darsteller und Werkzeuge, d. h. ihre **Vertreter** sind, — und solchen, welche **an sich selbst nur** empfänglich für dieselbe sind, — und daß dieser Gegensatz sich **in der** Art spannt, daß die letzteren Individuen unter die Potenz der ersteren gestellt, eben dadurch aber selbst mit der Idee des Ganzen beseelt werden, womit dann der Gegensatz sofort wieder ausgeglichen wird, also eben vermöge seiner Spannung. Die Individuen der ersteren Art sind dann auch die eigentlichen Träger des Gemeingeistes (§. 140.). Die Spannung des Gegensatzes dieser beiderlei Individuen aber besteht darin, daß in dem Zusammenleben der Vielen diejenigen, in denen primitiv und principiell die Idee

*) Im beseelten Leibe gibt es, ungeachtet des Unterschieds seiner Glieder und der durchgreifenden Unterordnung derselben unter einander, kein einziges Glied, das **bloß** Obrigkeit, und kein einziges, das **bloß** Unterthan wäre.

des Ganzen nicht wirksam lebt, unter die Potenz derjenigen gestellt werden, denen primitiv und principiell die Entelechie des Ganzen einwohnt*), — darin also, daß diese letzteren die bestimmenden, d. h. die leitenden oder regierenden Funktionen überkommen über die Anderen, die sich von ihnen regieren lassen, — darin, daß diese principiellen Träger der Entelechie des Ganzen zu den Vertretern, d. h. den wirksamen Darstellern der Idee dieses Ganzen bestellt werden, zu Organen derselben, die allen Einzelnen als solchen gegenüber mit der Auktorität der betreffenden moralischen Gemeinschaft selbst bekleidet sind. Der so konstituirte Gegensatz, ohne den es eine moralische Gemeinschaft überhaupt nicht gibt, ist ganz allgemeinhin der Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen**), und eben auf den zuletzt gedachten Charakter der Obrigkeit gründet sich ihre Majestät. Im Begriff der Obrigkeit liegt so gleich ausdrücklich beides, sowohl daß sie aus der Gemeinschaft der Einzelnen hervorgeht, als auch daß sie (aus dieser hervorgegangen) in der Gemeinschaft den Einzelnen als solchen gegenüber Auktorität besitzt. Eben dazu wählt und setzt sich die Gemeinde eine Obrigkeit, damit sie sich derselben (d. h. mittelst derselben ihrer eigenen Idee) untergebe. In demselben Maße, in welchem die Gemeinschaft in ihrer Entwickelung sich ihrer Vollendung annähert, nimmt eben vermöge dieser Entwickelung selbst die Zahl derjenigen Individuen ab, die an sich selbst nicht beseelt sind von der Idee des Ganzen, bis diese zuletzt ganz verschwinden, und der Gegensatz, auf welchem die Gemeinschaft beruht, ein bloßer fließender Unterschied von überwiegend regierungsfähigen und überwiegend regierungsbedürftigen Individuen wird***): wonach sich denn auch die Formel

*) Schleiermacher, Der christl. Glaube, II., S. 358: „In jeder Gemeinschaft macht jedes einzelne sich nur in dem Maß geltend, als es den Gemeingeist ausspricht."

**) Daubs Etymologie des Worts „Unterthan": System d. theol. Moral, II., 1, S. 385, 2, S. 104. J. H. Fichtes Bedenken gegen die Eintheilung der Gemeinschaft in Obrigkeit und Unterthanen: System d. Ethik, II., 2, S. 247.

***) Schelling, Einleit. in die Philos. d. Mythol. (S. W., II., 1,), S. 359 f.: „Auch der Begünstigtste (der zu den ἄρχοντι gehört, und deren gibt es viele Arten, wie Aristoteles sagt,) ist darum nicht frei von den Unterworfenen; sie müssen ihm auch Zweck sein, und er ist für die Realisirung der Gemeinschaft verantwortlich."

für die Organisation der Gemeinschaft modifiziren muß, so nämlich, daß sie im gleichen Verhältniß damit immer mehr den autokratischen Charakter ablegt und den demokratischen annimmt*). Auf diesem Punkte ist die volle Freiheit aller Einzelnen bei ihrer unbedingten Abhängigkeit vom Ganzen erreicht. In concreto geschieht die Konstituirung der Obrigkeit durch die Feststellung eines Systems von geordneten Normen für den Vollzug der Gemeinschaft, welche das Ganze eben durch die Obrigkeit aufrecht erhält, d. h. durch die Aufstellung einer Rechtsordnung. In ihr werden die an sich moralischen Normen positiv gemacht, indem sie den konkreten Verhältnissen des betreffenden Gemeinschaftskreises gemäß konkret ausgestaltet werden**). In dieser Rechtsordnung ist dann auch eine äußere Objektivirung des Gemeingeistes und weiterhin der universellen menschlichen Persönlichkeit gegeben. (Vgl. oben §. 140.). In den regierenden Organen der Gemeinschaft erhält der Gemeingeist derselben einerseits seine äußere Darstellung und andrerseits seine Bethätigung. Sie sind die Träger, die ausdrücklichen Repräsentanten sowohl als Werkzeuge des Gemeingeistes.

---

*) Schleiermacher, Christl. Sitte, Beil., S. 189 f.: „Es liegt aber darin auch zugleich, daß die christliche Gemeinschaft Veranstaltung zur gesetzlichen Aufhebung solcher Ungleichheiten zu machen hat. Dahin gehört die Maschinentendenz und die Konstitutionstendenz." Dazu die Erläuterung: „D. h. die Tendenz, alles Mechanische immer mehr durch Maschinen zu vollbringen, und die Tendenz, immer mehrere positiven Antheil nehmen zu lassen an den gemeinsamen Angelegenheiten, so daß der Gegensatz des Gebietens und des Gehorchens immer mehr nur ein funktioneller wird und immer mehr aufhört, ein persönlicher zu sein."

**) Schelling, Einleit. in die Philos. d. Mythol., (S. W., II., 1,), S. 533: „Es geht also der wirklichen oder äußeren Gemeinschaft zwischen Menschen eine intelligible Ordnung vorher; deren bloßer Inhalt jedoch würde in einer Welt von thatsächlichem Sein alle Bedeutung verlieren, wenn nicht mit dem Inhalt auch das Gesetz überginge, d. h. ebenfalls thatsächliche Existenz erhielte und als eine Macht erschiene, nicht bloß im Menschen, d. h. in seinem Gewissen, sondern auch außer ihm, wenn nicht also in diese Welt eine mit thatsächlicher Gewalt bewaffnete Verfassung einträte, d. h. eine solche, in der Herrschaft und Unterwerfung stattfindet. Diese äußere, mit zwingender Gewalt ausgerüstete Vernunftordnung ist der Staat, der materiell genommen eine bloße Thatsache ist und auch nur eine thatsächliche Existenz hat, aber geheiligt durch das in ihm lebende Gesetz, das nicht von dieser Welt, noch von Menschen ist, sondern sich unmittelbar von der intelligiblen Welt herschreibt."

Anm. 1. **Kein Organismus überhaupt entsteht anders als von innen heraus, von einem in sich selbst fruchtbaren punctum saliens aus; nie entsteht ein Organismus so, daß sich zuerst von außenher ein Aggregat ansetzt, das sich sodann zu einem Organismus umbildet.** Vgl. was J. H. Fichte (unter Bezugnahme auf Joh. Müllers Handbuch der Physiologie des Menschen, 4. Aufl., I., S. 21 f., II., S. 616,) schreibt: Anthropol., 2. A., S. 447 f.: „Die Entstehung eines Sonderorganismus aus seinen einfachsten Anfängen zeigt sich mitnichten dadurch bedingt, daß etwa eine Anzahl von Primitivzellen zusammentreten, ineinander schmelzen und dadurch die organische Grundgestalt des künftigen Thiers erst allmälig erzeugen; sondern umgekehrt, die Einheit geht voran, die organische Grundgestalt präexistirt schon: sie ist in die einfache „Keimscheibe" gelegt, in welcher, um uns eines treffenden Ausdrucks von Joh. Müller zu bedienen, „die ganze Organisation implicite oder potentia schon gegenwärtig ist." Nur dadurch, durch diese, wie Müller sich ausdrückt, in die Keimzelle hineingelegte eigenthümliche „vernünftige Schöpfungskraft" ist es möglich, daß die an sich gleichartigen Zellen die entsprechende eigenthümliche Gestalt annehmen, und so nun den „expliciten" Organismus, nach der in der einen schlummernden organischen Grundgestalt ihr erbauen helfen. „Diese Kraft", fährt Müller fort, „besteht früher als die harmonischen Glieder des Ganzen; letztere werden bei der Entwickelung des Embryo von der Kraft des Keims erst erschaffen. Diese vernünftige Schöpfungskraft äußert sich in jedem Thiere nach strengem Gesetze, wie es die Natur jedes Thiers erfordert. Sie ist im Keime schon vorhanden, und sie ist es, welche die zum Begriffe des Ganzen gehörigen Glieder wirklich erzeugt. Alle Theile des Eies sind bis auf die Keimscheibe nur zur Nahrung des Keimes bestimmt; die ganze Kraft des Eies ruht nur in der Keimscheibe, und da die äußeren Einwirkungen für die Keime der verschiedensten organischen Wesen nur die gleichen sind, so muß man die einfache, aus körnigem ungeformtem Stoff bestehende Keimscheibe als das potentielle Ganze des späteren Thiers betrachten, begabt mit der wesentlichen specifischen Kraft des späteren Thiers und fähig, das Minimum dieser Kraft und ihrer Materie durch Assimilation der Materie zu vergrößern." Aus dem allem ergibt sich, daß es lediglich die (präexistirende) Einheit ist, welche von innen her sich ausbreitet, immer reicher sich gliedert und dadurch ein scheinbar Zusammengesetztes wird, nicht umgekehrt ein sich Zusammensetzen ein-

facher Elemente zu einem Ganzen von nur scheinbarer Einheit, indem die letztere bloß Resultat jener Zusammensetzung wäre. Die morphologischen Untersuchungen der neueren Zeit hätten gar kein festes Ergebniß aufzuweisen, wenn es dieses nicht wäre." Vgl. auch S. 507 f. Wie nun so in jedem Organismus das Ganze vor den Theilen ist und die Theile bestimmt: so auch in dem moralischen Organismus*).

Anm. 2. Die Begriffe: Obrigkeit und Unterthanen werden hier in dem ganz abstrakten Sinne genommen, in welchem sie auf jede Gemeinschaft ohne Ausnahme Anwendung leiden.

Anm. 3. Die Demokratie schließt nicht etwa die Monarchie aus, ist auch nicht nothwendig Republik, sondern nur gegen die Autokratie einerseits und die Ochlokratie andererseits bildet sie einen Gegensatz. Die Autokratie allerdings schließt sie aus, d. h. diejenige Form der Organisation der Gemeinschaft (wenn anders man bei ihr überhaupt schon von eigentlicher Gemeinschaft reden darf,), bei welcher die Regierungsvollmacht an der individuellen Person des (oder der, denn es können auch mehrere sein,) Regierenden als solcher (nicht an ihr als Vertreterin der Idee der bestimmten Gemeinschaft den Einzelnen als solchen gegenüber,) haftet **). Nur noch aus-

*) Trendelenburg, Log. Untersuch., II., S. 89: „Wenn wir es als einen Charakter des Organischen erkannten, daß das Ganze vor den Theilen sei und das Ganze die Theile bestimme: so erscheint derselbe Carakter im Ethischen, mögen wir nun den einzelnen in sich bestimmten Menschen betrachten oder die Gemeinschaft z. B. des Staats, an welcher der Einzelne Glied wird." Vgl. S. 59: „Es ist der Charakter des organischen Ganzen, daß seine Idee vor den Theilen ist und die Theile für die Zwecke seines Lebens ausbildet, und daß nicht umgekehrt die Theile, vor der Gemeinschaft selbständig, das Ganze aus ihrer Macht zusammensetzen. Denselben über die Thätigkeit übergreifenden Charakter hat die ethische Gemeinschaft, wenn sie z. B. für die Regierung, für die Rechtspflege, für die Vertheidigung Einrichtungen schafft, welche ohne sie keinen Bestand haben, auf ähnliche Weise wie Hand und Fuß, wie Auge und Ohr, als Theile besondere Zwecke des Lebens ausführend, vom Leibe losgelöst, vergehen." Vgl. S. 160 f.

**) Baader, Ueber die sich so nennende rationelle Theologie in Deutschland (S. W., II.,), S. 509: „Jede Association (Gesellung) kommt nur durch den gemeinsamen Eingang aller eigenen Willen in einen und denselben Principal- und Centralwillen zustande, folglich nicht, wie man lange genug Rousseau gedankenlos nachschwatzte, durch eine Aggregation dieser Privatwillen, sondern durch eine Subjektion oder Auslöschung in einem anderen Willen, welcher nur insoferne der Gemeinwille oder der Wille Aller ist, insoferne er der Eigenwille keines einzigen ist; eine Behauptung, von deren Richtigkeit sich jeder schon dadurch

gesprochener bildet gegen die Demokratie einen Gegensatz die Ochlokratie, das Regiment der Massen. Sie ist ja der gerade Gegensatz jeder Organisation der Gesellschaft, also der Gemeinschaft überhaupt, — die schlechteste unter allen Formen der Vergesellschaftung der Menschen, oder richtiger die eigentliche sociale Unform.

§. 275. Vermöge der Organisation der Gemeinschaft stellt sich dem Einzelnen in seinem Verhältniß zu dem Ganzen, welchem er eingegliedert ist, eine bestimmt abgegrenzte moralische Aufgabe, die er für dieses aus dem Gesichtspunkte des (universellen moralischen) Zwecks desselben zu lösen hat. Dieser von dem Einzelnen zu leistende bestimmte und specifische Beitrag zur Realisirung des Zwecks der Gemeinschaft als solcher ist sein Beruf*). Auch die obrigkeitlichen Funktionen begründen einen solchen besonderen Beruf, das Amt**), den Beamtenberuf. In der vollständig organisirten Gemeinschaft gibt es kein Individuum, das nicht seinen bestimmten Beruf hätte. Da aber in der Gemeinschaft ihrem Begriff zufolge (§. 273.) der allgemeine Zweck des Ganzen und der besondere des Individuums schlechthin in einander gesetzt sind: so kollidirt diese Berufsaufgabe des Einzelnen in keiner Weise mit seiner eigenen individuellen moralischen Lebensaufgabe, sondern beide fallen schlechthin zusammen. In jedem Handeln des Individuums sind beide moralische Zwecke schlechthin zusammengesetzt, der universelle und der individuelle,

---

überzeugen kann, daß er aus einer freiwillig einstimmig gewordenen Berathung mit einem anderen Willen austritt, als er in dieselbe eintrat. Wo aber nun wieder ein eigener und einzelner Wille hierbei zum Herrschen kommt (car tel est notre plaisir), da ist wohl ein Zusammengebundensein der Eigenwillen, aber kein freier Bund derselben." Dazu die Anmerkung: „Nur wenn jeder Einzelne, innerlich auf seine Eigenheit resignirend, seinen eigenen Willen demselben Centralwillen, der in Allen ist, läßt, wird der Wille jedes Einzelnen hinwieder in seinem Ausgange sich mit allen anderen gemeinsamen, was auch vom Einverständnisse als der Subjektion jedes einzelnen Verstandes demselben Centralverstande (nicht Unverstande) gilt: so daß die Menschen es nur von Gott haben, daß sie einträchtig und einverstanden sein können."

*) Schleiermacher, Die christl. Sitte, S. 382: „Jeder Beruf beruht auf der Uebereinstimmung des Ganzen und des Einzelnen."

**) Baumgarten, Geschichte Jesu. S. 46: „Befähigung zum Amte beruht darauf, daß Einer sein Bewußtsein in das Leben und Sein des ganzen Volkes erweitern und aus diesem Bewußtsein des Ganzen auf das Ganze handeln kann."

und es wird zur Vollkommenheit des Handelns ausdrücklich erfordert, daß es jedesmal zugleich und gleichmäßig, d. h. vollständig in Einem auf beide gehe. Je mehr das Individuum beide Zwecke zu verbinden weiß und vermag, je geläufiger es ihm ist, sie in Einem zu verfolgen, desto tauglicher ist es zur Gemeinschaft.

Anm. Es liegt schon im Begriff des Amts selbst, daß es ein obrigkeitliches ist. Nur vermöge seiner Bekleidung mit der obrigkeitlichen Auktorität ist der Beamte ein Beamteter.

§. 276. Jeder Beruf hat eine eigenthümlich bestimmte teleologische Beziehung zu der Gesammtaufgabe der moralischen Gemeinschaft und bedingt somit eine eigenthümlich modifizirte Stellung der ihm obliegenden Individuen innerhalb des Gesammtorganismus derselben. Dieß ist der Stand. Mit der Verschiedenheit der Berufsweisen ist mithin auch der Unterschied der Stände gegeben. Aber auch nur die erstere begründet den letzteren. Ohne Beruf gibt es auch keinen Stand.

Anm. Der Unterschied der Stände darf im Volk die nationale Einheit nicht alteriren und das Bewußtsein um sie nicht verdunkeln. S. Schleiermacher, Die christl. Sitte, S. 655—660.

§. 277. Da das Individuum, insofern es in der organisirten Gemeinschaft einen Beruf einnimmt, indem es seinen eigenen individuellen Zweck verfolgt, dieß im Einklange mit dem Interesse des Ganzen thut, so nämlich, daß es damit unmittelbar zugleich gleichmäßig den Zweck des Ganzen fördert: so ist es in seinem Verhältniß zu allen übrigen Individuen, und überhaupt zu dem Ganzen, berechtigt, sich selbst Zweck zu sein, und muß von der Gemeinschaft in dieser seiner Berechtigung anerkannt und ihr gemäß behandelt werden. Innerhalb der wirklichen Gemeinschaft, oder sofern es einen Beruf inne hat, aber auch nur hierdurch, ist das Individuum berechtigt, für sich Zweck, d. h. eben Person, zu sein*), und ist es nicht nur allen übrigen menschlichen Einzel-

*) Trendelenburg, Naturrecht, S. 159: „Als Person steht der Einzelne nicht für sich, sondern im sittlichen Ganzen. Nach dem Begriff des Organismus überhaupt sind die Glieder unter einander und mit dem Ganzen sich gegenseitig Zweck und Mittel, und schon aus diesem allgemeinen Begriff folgt, wenn er auf

wesen, sondern auch dem Ganzen der Gemeinschaft selbst wesentlich ebenbürtig. Darin beruht seine moralische **Würde**. Die **Anerkennung** aber dieser seiner moralischen Würde vonseiten der Gemeinschaft ist seine moralische **Ehre***). Erst vermöge dieser Ehre, die es bei dem Ganzen genießt, wird es **wirklich** in die Gemeinschaft aufgenommen. Es gibt also Ehre nur unter der Voraussetzung einer Gemeinschaft; in ihr aber nur für den **Gemeinnützigen**, also nur auf Grund eines Berufs, — **alle** Ehre ist **Berufsehre** und, da der Beruf wesentlich im Stand begründet, **Standesehre**. Wer keinen Stand hat, hat (weil keinen Beruf) auch keine Ehre.

---

das sittliche Ganze angewandt wird, daß durchweg die **Rechte durch Pflichten** bedingt sind. In den Rechten, die der Einzelne hat, sieht er sich relativ als Zweck anerkannt, und in den Pflichten, die ihm obliegen, sich und seine Leistungen als Mittel bestimmt."

*) **Hirscher**, Chr. Moral, III., S. 316: „Der äußere Ausdruck der Achtung gegen die Persönlichkeit **als solche** heißt **Ehre**. Die Ehre ist mithin die äußere Anerkennung der Würde, die in uns ist." **Marheineke**, Theol. Moral, S. 402: „Die Ehre ist der geistige Reflex der Moralität im Urtheil der Welt, eine Spiegelung und Anerkennung der Würdigkeit, welche nur auf dem Wege der Gesellschaft möglich, auch das stärkste Band derselben ist." **Chalybäus**, Ethik, I., S. 87: „Die Ehre, das Wort im weitesten Sinne, als subjektives zur objektiven Wirklichkeit und Wahrheit gewordenes Selbstbewußtsein, d. i. als bürgerliche Ehre überhaupt genommen" u. s. w. S. 293 f.: „Die Anerkennung, die man bei Anderen seines Gleichen als ein ihnen Gleicher findet, heißt die **Ehre**, und zwar die Ehre im principiellsten Sinne des Wortes, als anerkannte allgemeine **Menschenwürde**, abgesehen von jeder besonderen Standesehre; denn das Anerkannte ist hier wesentlich das in Allen gleiche prinzipielle Ich. Nun liegt aber der Grund, welcher ein Subjekt zu dieser Ehre berechtigt, nicht bloß darin, daß es fakultativ Person ist, sondern in den Genuß dieser Ehre kann es nur dadurch treten, daß es durch sein eigenes Betragen gegen Andere beweist, daß es auch zum Bewußtsein der Persönlichkeit gelangt, und sein Wille von der Würde derselben beseelt sei. Das einzige Mittel also, sich als Person anerkannt zu sehen und in den wirklichen Genuß der Ehre zu kommen, ist, andere Personen auf gleiche Weise praktisch anzuerkennen, d. i. ihnen das Gleiche zu leisten, was es von ihnen fordert. . . . . . Die Person also erkennt sich selbst an, erkennt andere Personen theoretisch und praktisch an, und will sich von Anderen anerkannt wissen. Es ist hier ein doppelt reflektirtes Selbstbewußtsein gefordert; nicht bloß der Reflex als Subjekt-Objekt im Selbstbewußtsein der Person an und für sich, sondern auch der, daß sie als solche Anderen erscheine, und daß dieses ihr Erscheinen aus dem Bewußtsein, Wollen und Thun der Anderen ihr zurückstrahle. Erst in dieser Wahrheit liegt die volle Befriedigung des persönlichen Rechtsgefühls." Vgl. auch **Hartenstein**, Grundbegrr. d. eth. Wissenschaften, S. 492.

Anm. 1. Der Gegensatz der Ehre besteht wesentlich darin, daß einem Individuum die volle Gemeinschaft versagt wird*). Ehre haben heißt: als Person behandelt werden. Wer keine Ehre hat, wird als Sache behandelt, d. h. als nicht Selbstzweck seiend. Der Sklave ist seinem Begriff zufolge ehrlos**).

Anm. 2. Lange, Dogmatik, I., S. 262, schreibt sehr wahr: „Der tiefste Begriff der menschlichen Ehre ist der, daß der Mensch das Göttliche in seinem individuellen Leben offenbaren und behaupten kann und wirklich behauptet, und selbst mit seiner Existenz dafür einsteht, daß er also die Einigung seines Wesens mit dem Göttlichen als eine unauflösliche bewährt. In dem unverletzten Gefühl dieser Ehre wurzelt die religiös-sittliche Freiheit des Menschen; es ist die Form seiner wahren Liebe zu sich selbst" ***). Ebenso treffend ist nach einer anderen Seite hin die Bemerkung Jägers, Die Grundbegriffe der christl. Sittenlehre, S. 84: „Erst im Glauben bekommt der Mensch wieder ein durch die Gewißheit der Versöhnung mit Gott vermitteltes sittliches Ehr- und Selbstgefühl." Vgl. auch S. 85.

§. 278. Nach Maßgabe ihrer größeren oder geringeren Bedeutung für den Zweck der moralischen Gemeinschaft sind die verschiedenen Berufsarten und Stände unter sich abgestuft, und ist die Ehre nach der Verschiedenheit der Stände eine mannichfach abgestufte. Diese Abstufung involvirt zugleich eine Unterordnung der verschiedenen Berufsarten und Stände unter einander, bei der die niederen Stände in eine relative Abhängigkeit von den höheren treten, und der Thätigkeit derselben mit der ihrigen als Werkzeug dienen. So begründet sich in der moralischen Gemeinschaft mit Nothwendigkeit das Dienstverhältniß. Zur moralischen Normalität dieses Verhältnisses wird aber schlechterdings erfordert einerseits daß der Zweck der höheren Stände, welchem die niederen mit ihrer Arbeit zu dienen haben, durchaus eben nur der Zweck der moralischen Gemeinschaft selbst ist, so daß die niederen Stände, indem sie sich für den Zweck der höheren als Mittel dargeben, damit unmittelbar zugleich

*) Vgl. Daub, Syst. d. christl. Moral, II., 1, S. 201.

**) Vgl. de Wette, Christl. Sittenlehre, III., S. 274 f.

***) Vgl. auch S. 270. Ebendaselbst II., S. 1223 heißt es: „In diesem Beruf, das Individuum in den Rechten seiner Persönlichkeit zu beschützen, erscheint das Christenthum als die Religion der Ehre."

ihrem eigenen individuellen Zweck dienen, — nicht aber in irgend einer Weise ein partikulärer Zweck, sei es nun der jener höheren Stände als solcher oder der individuelle Zweck eines einzelnen Individuums, das ihnen angehört, — und andrerseits — was übrigens hiermit schon unmittelbar zugleich gegeben ist, — daß kein Individuum der niederen Stände durch dieses Dienstverhältniß in der Erreichung seines individuellen Zwecks behindert, sondern vielmehr jedes in ihr dadurch verhältnißmäßig gefördert wird. Alle müssen, indem sie dem allgemeinen Zweck des Ganzen der moralischen Gemeinschaft dienen, zugleich ganz einander gegenseitig dienen in Ansehung der Erreichung ihrer individuellen moralischen Zwecke. Fehlen diese Bedingungen, so ist der Dienst Knechtschaft, die dann die Ehrlosigkeit mit einschließt. Einen Stand der Knechte und der Ehrlosen darf es in dem moralischen Gemeinwesen schlechterdings nicht geben.

Anm. 1. Was hier zuletzt gefordert wird, ist nur im Staate realisirbar. S. unten §. 427.

Anm. 2. Es ist ungenau, wenn Hartenstein, Grundbegriffe der eth. Wissenschaften, S. 376, sagt: „Dienst ist nur da, wo der Eine für die Zwecke des Andern als für fremde nach der Willkür des letzteren seine Thätigkeit aufzuwenden genöthigt ist.“ Dieß ist Knechtschaft nicht Dienst. Allerdings kann ein Abhängigkeitsverhältniß, das an sich selbst ein bloßes Dienstverhältniß ist, für den Abhängigen subjektiv ein Knechtschaftsverhältniß sein, sofern er nämlich der teleologischen Beziehung seines einem Anderen Dienens zu seinem eigenen individuellen moralischen Zweck sich nicht bewußt ist. Dagegen ist es ein schönes Wort, wenn Baader, Erläuterungen, Randglossen und Studien (S. W., XIV.,), S. 339, schreibt: „Nicht das Dienen macht unfrei, sondern dem illegitimen Herrn dienen; dem legitimen dienen macht frei.“

§. 279. Wie das Moralische wesentlich beides ist, das Sittliche und das Religiöse, und zwar beides in schlechthiniger Einheit: so ist auch die moralische Gemeinschaft wesentlich beides, sittliche und religiöse, Gemeinschaft der Sittlichkeit und der Frömmigkeit, und es gehört wesentlich zu ihrer Vollkommmenheit (wie zu der des Sittlichen und des Religiösen selbst), daß in ihr die sittliche Gemeinschaft und die religiöse sich schlechthin decken. Wobei

jedoch die schon früher (§. 124.) ausbedungene einzige Ausnahme (s. unten §. 292 f.) ausdrücklich vorbehalten bleibt.

§. 280. Die moralische Gemeinschaft ist Gemeinschaft des Handelns. Diese aber vollzieht sich mittelst der gegenseitigen Mittheilung der Produkte des Handelns, d. h. durch den Verkehr*). Eine unmittelbare Gemeinschaft der Funktionen des Handelns selbst ist, da diese individuell-persönliche sind, unmöglich.

Anm. Auch was beim ersten oberflächlichen Blick wie eine unmittelbare Gemeinschaft der moralischen Funktionen selbst erscheint, ist doch in der That eine gegenseitige Mittheilung ihrer Produkte, z. B. die s. g. Theilung der Arbeit und die Gemeinschaft der wissenschaftlichen Forschung.

§. 281. Die moralische Gemeinschaft ist als eine auch intensiv schlechthin allgemeine gefordert (§. 139.), folglich muß sie, sofern sie Gemeinschaft des Handelns ist (§. 280.), eine schlechthin allseitige sein, eine Gemeinschaft alles und jedes Handelns. Nun ist aber das Handeln, von dem reinen Denken (dem Spekuliren) und dem reinen Wollen (dem autonomen Wollen) abgesehen, theils ein Erkennen theils ein Bilden, und es gibt, die eben gedachte Ausnahme abgerechnet, kein Handeln, das nicht eins von diesen beiden wäre (§. 229.). Daher ist die geforderte moralische Gemeinschaft eine Gemeinschaft theils des Erkennens theils des Bildens; und da das reine Denken immer in ein Erkennen übergeht und das reine Wollen in ein Bilden, als in welchen sie eben ihr Motiv haben: so erschöpft diese doppelte Gemeinschaft des Erkennens und des Bildens die Gemeinschaftlichkeit des Handelns vollständig. Wegen des oben (§. 231.) erörterten Verhältnisses zwischen dem erkennenden Handeln und dem bildenden sind beide Gemeinschaften, die des Erkennens und die des Bildens, immer in irgend einem Maße ineinander. Die Aufgabe ist, daß sie es je länger desto vollständiger werden, bis sie letztlich es schlechthin sind.

§. 282. Möglich sind beide Gemeinschaften, die des Erkennens und die des Bildens. Eine Gemeinschaft des Erkennens ist möglich, weil die

*) Ueber den Begriff des Verkehrs vgl. Schleiermacher, System der Sittenlehre, S. 122.

Einzelnen die Produkte ihres Erkennens durch die Vermittelung von sie abbildenden Produkten ihres Bildens gegenseitig für einander zu Objekten des Bewußtseins machen können*). Dieses Bilden, wie es das Abbilden des Produkts des Erkennens (unmittelbar der dasselbe begleitenden Imagination) ist, ist aber das Darstellen. Die Gemeinschaft des Erkennens vermittelt sich demnach durch die Darstellung seiner Produkte, d. i. der Erkenntnisse. Es ist aber auch bereits primitiv und auf natürliche Weise ein allgemein geeignetes Darstellungsmittel gegeben in dem Sprachvermögen, dasselbe im weitesten Sinne genommen**), dessen Abzweckung wesentlich eben auf die Herstellung der Gemeinschaft unter den Menschen geht***), und welches das eigentliche Darstellungsvermögen ist. Eine Gemeinschaft

---

*) H. Ritter, Encyklop. d. philos. Wissensch., III., S. 265 f.: „Jedes Bewußtsein des Einzelnen theilt sich auch augenblicklich mit; was im Innern sich entwickelt hat, kann nicht ohne leisere oder lautere Aeußerung bleiben. Eine ununterbrochene Zeichensprache unter den lebendigen Dingen läßt uns erkennen, daß alles Bewußtsein von Anfang an zur Mittheilung bestimmt ist und als Gemeingut behandelt werden soll. Jedes Bewußtsein will laut werden."

**) Ueber die Bedeutung der Stimme überhaupt vgl. Novalis Schriften III., S. 322: „Stimme drückt ein sich selbst Constituirendes aus." Schleiermacher, Psychol., S. 139: „Wenn wir die allgemeine Anschauung von dem Leben auf der Erde uns vergegenwärtigen, so finden wir, je bestimmter sich das Leben in der Form des Gegensatzes herausbildet, um so mehr auch dieß, daß der Laut als eine Lebensthätigkeit erscheint und daß die höheren Wesen die Eigenthümlichkeit besitzen, Laute von sich zu geben." Vgl. S. 442, wo er sagt, daß „alles Lebendige von einem gewissen Entwickelungspunkt an nach Maßgabe seiner Entwickelung töne." „Ist der Ton" — setzt er hinzu, — „nun immer derselbe, so schließen wir daraus auch auf ein unvollkommenes Leben. Je manichfaltiger die Differenzen sind im Verhältniß zum Umfange der Stimme, um desto gebildeter das Leben."

***) Marheineke, Theol. Moral, S. 231: „Das isolirte menschliche Individuum ist nur in der Möglichkeit, ein Mensch zu werden. Wirklich wird er nur durch die Beziehung des Ich und Du auf einander, und beide sind in dieser Beziehung unzertrennlich. Sich auf sich beziehend bezieht es sich zugleich auf Andere. Diese Beziehung ist vermittelt durch die Sprache, als eine geistig vorhandene Welt von Gedanken und Worten. In die vorhandene Sprache rückt der Mensch hinein; sie macht er nicht, sie macht vielmehr ihn erst zum Menschen. Sie ist das wesentliche Medium der Erziehung, welches ihm vom unbestimmten Fühlen zum bestimmten Denken verhilft. Als Sprache eines Volkes enthält sie für Jeden die Nothwendigkeit, einem bestimmten Volk anzugehören, und die Möglichkeit, von seiner Muttersprache aus, alle anderen zu erlernen und in den allgemeinen Geist der Menschheit einzugehen."

des Bildens aber ist möglich, weil die Einzelnen einander die Produkte ihres Bildens gegenseitig mittheilen können durch den Austausch derselben, durch welchen die Gemeinschaft des Bildens sich vermittelt. Zu seiner Bewerkstelligung bedarf es selbstverständlich keines natürlich gegebenen specifischen Mittels. Daß aber Darstellung und Austausch wirklich solche Vermittelungsmittel sein können, das ist wieder bedingt durch das Ineinandersein der Gemeinschaft des Erkennens und der des Bildens, welche allezeit in irgend einem Maße gegeben ist (§. 281.). Denn bei bloßer Gemeinschaft des Erkennens, ohne eine Gemeinschaft auch des Bildens, könnte keine erfolgreiche Darstellung stattfinden, weil sie ja von den Anderen nicht verstanden werden könnte, indem sie nicht nach einem beiden Theilen gemeinsamen Schema des Bildens gebildet sein würde; bei bloßer Gemeinschaft des Bildens aber, ohne eine Gemeinschaft auch des Erkennens, könnte kein Austausch statthaben, weil über die auszutauschenden Produkte des Bildens keine Verständigung möglich wäre. Je vollständiger also die Gemeinschaft des Erkennens und die des Bildens in einander sind, desto vollständiger ist auch die Gemeinschaftlichkeit oder der Verkehr innerhalb jeder von beiden, desto vollständiger vollziehen sich die Darstellung und der Austausch.

Anm. 1. Die Möglichkeit der Gemeinschaft des Erkennens beruht auf der Möglichkeit, die Bestimmtheit des eigenen Bewußtseins für Andere zur Wahrnehmung zu bringen, was nur vermöge eines Mediums geschehen kann, das zugleich Ausdruck und Zeichen ist*).

Anm. 2. Sehr mit Recht nennt Hegel (Philosoph. Propädeutik, S. 13, vgl. S. 188,) die Sprache „das ausgedehnteste Werk der Einbildungskraft" (wir würden sagen: des Imaginationsvermögens). Vgl. auch J. H. Fichte, Psychol., I., S. 488 ff., Ulrici, Gott u. der Mensch, I., 554 f.

§. 283. Wenn so die Gemeinschaft des Erkennens und die des Bildens sich gegenseitig bedingen, wie (nach §. 234.) Erkennen und Bilden selbst: so kommt auch keiner von beiden die Priorität vor der anderen zu. Zwar setzt einerseits die Gemeinschaft des Bildens augenscheinlich — schon als Gemeinschaft der Zwecke — irgend eine

*) Vgl. Schleiermacher, System der Sittenlehre, S. 236 ff. 244 f.

Gemeinschaft des Bewußtseins, also des Erkennens als die Bedingung ihrer Möglichkeit voraus; allein andrerseits kann es auch wieder nicht anders zu einer Gemeinschaft des Bewußtseins, also des Erkennens kommen als dadurch, daß das Bewußtsein des Einen dem Anderen offenbar wird, was nur mittelst eines wenigstens in irgend einem Maße darstellenden Handelns zu bewerkstelligen steht, welches immer ein bildendes ist.

Anm. So liegt es ja auch geschichtlich vor, daß die Gemeinschaft des Erkennens, wenigstens die des universellen, sich von Hause aus vorzugsweise an dem Versuche, eine Gemeinschaft des Bildens, namentlich des universellen, herzustellen, entwickelt hat.

§. 284. Beide Gemeinschaften, die des Erkennens und die des Bildens, müssen sich auf beide, das individuelle und das universelle Erkennen sowohl als Bilden erstrecken. Im Allgemeinen schon deßhalb, weil sie ja sonst nicht vollständig sein würden, was gerade die Forderung ist. Es kommen aber dabei auch noch mehrere besondere Momente, welche eben dahin weisen, mit in Betracht. Zuerst das universelle Handeln angehend, so ist dieses durch seinen Begriff selbst unmittelbar und ausdrücklich auf die Gemeinschaft angewiesen. Denn das von den Einzelnen unter dem universellen Charakter Producirte ist ja ausdrücklich als für Alle gültig gesetzt; sein Haften an dem es producirt habenden Individuum widerspricht folglich seinem Begriffe geradezu. Zu diesem Produciren muß also seinem Begriffe selbst zufolge noch hinzukommen und mit ihm zusammengesetzt sein das Heraustreten seines Produkts aus dem abgegrenzten Bezirke des Individuums, welches sein Producent ist, in die allgemeine Gemeinschaftlichkeit*). Was aber weiter das individuelle Handeln betrifft, so ist jede in individueller Weise bewirkte Zueignung der irdischen materiellen Natur und überhaupt Welt an die menschliche Persönlichkeit — sei es nun durch ein Erkennen oder durch ein Bilden — eine Zueignung derselben nicht bloß an die menschliche Persönlichkeit, sondern zugleich an Etwas, was dieser letzteren an sich fremd ist, nämlich an die derselben in dem Individuum anhaftende bloße Relativität, d. h. eben relative Nichtpersönlichkeit, — und

*) Vgl. Schleiermacher, System der Sittenlehre, S. 223 f.

somit an sich eine relative Hinderung des moralischen Processes. Denn da jedes Individuum (auch angenommen, daß seine natürliche Unrichtigkeit moralisch regulirt ist durch die Bildung,) eine nur fragmentarische Realisirung des Begriffs der menschlichen Person ist: so sind die individuellen Bestimmtheiten an dem Erkennen und dem Bilden der Einzelnen an sich Beschränktheiten desselben. Die moralische Aufgabe ist daher, sobald auch individuell gehandelt wird, nur unter der Bedingung lösbar, daß die zwischen den menschlichen Einzelwesen durch ihre individuellen Differenzen natürlich gesetzte Scheidung moralisch aufgehoben und an ihrer Stelle volle Gemeinschaft gesetzt werde, in welchem Falle dann das individuell Zugeeignete — die Ahnung und das Eigenthum — nicht schlechthin an dem zueignenden Individuum haften bleibt, sondern in die Mittheilung, d. h. in den Verkehr, übergeht*). Kommt es zu einer solchen Gemeinschaft des individuellen Handelns, und ergänzen sich mittelst derselben die Einzelnen gegen und durch einander, so heben sie eben damit gegenseitig an einander das relativ Nichtpersönliche ihres individuellen Handelns auf. Ueberdieß ist die Gemeinschaft des individuellen Handelns auch die unumgängliche Bedingung einer sich vollständig realisirenden Gemeinschaft des universellen Handelns. Denn was das Erkennen angeht, so muß, da bis zur moralischen Vollendung des Erkennenden in alles sein universelles Erkennen seine Individualität unwillkürlich mit hinüberspielt**), Jeder mit allen von Anderen als Wissen abgesetzten Erkenntnissen (Erkenntnißprodukten) immer erst einen Reinigungsproceß vornehmen***): und so ist eine wahre Gemeinschaft des Wissens nur unter der Voraussetzung möglich, daß die Einzelnen gegenseitig ein Bewußtsein haben von den specifischen individuellen Differenzen ihres Erkennens, also nur unter der Voraussetzung, daß unter ihnen eine Gemeinschaft des indivi-

---

*) Vgl. Schleiermacher, System der Sittenlehre, §. 157. 159. 181. Braniß, Metaphysik, S. 123 f.

**) Schleiermacher, Psychol., S. 518: „Das Denken jeder Person ist ein individuelles."

***) Die Schwierigkeit dieses Processes leuchtet durch folgende Bemerkung Schleiermachers ein, Psychologie, S. 330: „Das Resultat der Betrachtung des Individuellen hat auch immer seinen individuellen Faktor in dem Betrachtenden selbst, weßhalb denn auch die größten Differenzen in dem Urtheile entstehen."

duellen Erkennens besteht. Und ganz ebenso ist auch, was das Bilden betrifft, da bei jedem Einzelnen bis zu seiner moralischen Vollendung hin seine individuelle Differenz sich unwillkürlich irgendwie mit einmischt in sein universelles Bilden, eine Gemeinschaft des universellen Bildens schlechterdings unmöglich, wofern nicht die Einzelnen eben die individuellen specifischen Unterschiede ihres Bildens für einander zu deutlichem Bewußtsein bringen. Die Gemeinschaft des individuellen Bildens ist daher eine unumgängliche Bedingung für das Gelingen von der des universellen. Dieses Bedingtsein der Gemeinschaft des universellen Handelns durch die Gemeinschaft des individuellen ist aber ein um so durchgreifenderes, weil im Beginn der moralischen Entwickelung mit Naturnothwendigkeit in dem menschlichen Einzelwesen mit seiner materiellen Naturseite auch die Individualität entschieden prävalirt vor der universellen Humanität (§. 166.), und mithin auch das individuelle Handeln vor dem universellen: weshalb denn in der Genesis der moralischen Gemeinschaft diese sich von vornherein nur als ganz überwiegend Gemeinschaft grade des individuellen Handelns ansetzen kann. Erst aus dieser anfänglichen Gemeinschaft eines beinahe ausschließend individuellen Handelns kann sich allmälig, sich von ihr sondernd, eine Gemeinschaft eines eigentlich universellen Handelns bestimmt herausheben. Jene bildet also den allgemeinen Boden, aus welchem nach und nach diese erwachsen kann. Kurz, die Gemeinschaft des universellen Handelns setzt als eine Bedingung ihrer Entstehung den Mutterschooß einer bereits vorhandenen Gemeinschaft des individuellen Handelns voraus, und kann von sich selbst aus keinen Anfang finden. Endlich kann sich aber auch erst durch die Gemeinschaft des individuellen Handelns dem Einzelnen die richtige und deutliche Anschauung von dem Zusammenwirken der unberechenbar vielen individuell differenten Faktoren zur Lösung der moralischen Gesammtaufgabe ergeben, welche doch für Jeden eine unerläßliche Bedingung seines erfolgreichen Mitwirkens zu derselben ist.

Anm. Nur bis zur moralischen Vollendung des Individuums hin haben wir das Hinüberspielen der individuellen Form in die universelle beim Handeln für unvermeidlich erklärt. Nur für so lange nämlich, als die individuelle Bestimmtheit an der Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens und die universelle, und also

auch das individuelle Handeln und das universelle noch nicht schlechthin in einander sind. Denn sobald sie dieß sind, so sind beide, ungeachtet sie in jedem Moment gegenseitig unmittelbar in einander umschlagen, nichts desto weniger auch in jedem Moment in vollkommen reinlicher Sonderung schlechthin außer einander gesetzt. Nur als schlechthin unterschieden können sie ja schlechthin Eins oder in einander sein. Dieser Stand kann aber erst mit der Vollendung der moralischen Entwickelung eintreten; bis zu ihr hin gilt folglich der obige Satz.

§. 285. Eine Gemeinschaft des Handelns, des Erkennens sowohl als des Bildens, unter beiderlei Charakter, dem individuellen und dem universellen, wie wir sie fordern müssen, ist aber auch möglich. Die Bedingungen derselben sind unmittelbar gegeben, als in dem menschlichen Einzelwesen schon natürlich angelegte. In beiden Gemeinschaften, in der des Erkennens und in der des Bildens, kommen nämlich die Medien des Verkehrs unter zwei verschiedentlich modifizirten Formen vor, von denen allemal die eine dem Verkehr mit den Produkten von individuellem Charakter, die andere dem mit den Produkten von universellem Charakter auf eigenthümliche Weise entspricht. Was zunächst das erkennende Handeln betrifft, dessen Gemeinschaft durch die Darstellung seiner Produkte vermittelt wird, so bieten sich für beide Formen desselben specifisch geeignete Darstellungsmittel dar. Für die Darstellung der Produkte des universellen Erkennens, d. i. des Wissens, ist ein universell geartetes Darstellungsmittel zur Hand in dem Wort, der Sprache, — und ebenso für die Darstellung der Produkte des individuellen Erkennens, d. i. der Ahnungen, ein individuell geartetes Darstellungsmittel in dem Symbol*). Diese beiden Darstellungsmittel, das universelle Wort und das individuelle Symbol, sind nun aber schon in der natürlichen Organisation des menschlichen Geschöpfs ursprünglich gegeben. In dem allgemeinen Darstellungsmittel, der Sprache im weitesten Sinne des Worts (§. 357.) ist nämlich bereits von Natur eine doppelte Form bestimmt prädisponirt, eine universelle

*) Vgl. theilweise die eindringenden Bemerkungen Kants über den Begriff des Symbolischen im Gegensatz vom Schematischen: Kritik der Urtheilskraft (S. W., VII.,), S. 219 ff.

und eine individuelle. Die Sprache ist ja bereits primitiv beides, Wortsprache und Tonsprache, welche letztere in der Gebehrde ihre unmittelbare Fortsetzung und zugleich ihre Ergänzung hat, so daß beide wesentlich zusammengehören und Eins sind*). Von ihnen nun ist jene, die Wortsprache oder die im engeren Sinne so genannte Sprache, das specifisch geeignete Mittel für die universelle Darstellung oder für die Darstellung des Wissens, — diese, die Gebehrde, mit ausdrücklichem Einschluß des Tones, das specifisch geeignete Mittel für die individuelle Darstellung oder für die Darstellung der Ahnungen**). Was aber das bildende Handeln angeht, dessen Gemeinschaft durch den Austausch seiner Produkte vermittelt wird, so ist, sofern es sich um das universelle Bilden handelt, ein solcher ohne weiteres ausführbar, nämlich mittelst der gegenseitigen Uebertragung seiner Produkte, der Sachen, die ihrem Begriff zufolge nicht an der Person ihres Producenten haften, sondern schlechthin übertragbar sind. Anders verhält es sich dagegen mit dem Produkte des individuellen Bildens. Dieses — als Aneignen — setzt kein Produkt ab, das außerhalb seines Producenten vorhanden wäre, und sich gegen denselben selbständig verhielte, so daß es aus der einen Hand in die andere

*) Schleiermacher, Psychol., S. 444: „Auch das Gefühl hat zwei Aeußerungsarten, Gebehrde und Ton." S. 145: „Wenn wir uns denken ein Zusammentreffen von Menschen, welche durchaus keine homogenen Elemente in ihrer Sprache haben, so werden sie doch Mittel der Verständigung finden in Beziehung auf alles das, was auf der Seite des subjektiven Bewußtseins liegt, ohne die Sprache zu Hülfe zu nehmen; nur daß wir es als natürlich ansehen, wenn die Bewegungen des übrigen Leibes, die Gebehrden, zu dem Tone hinzukommen, was aber so zusammengehört, daß wir gar nicht zwei Elemente unterscheiden." Vgl. S. 514. S. 539: „Die Anknüpfung finden wir in den darstellenden Momenten, Ton und Gebehrde, die sich freilich sowohl physiologisch als auch logisch unterscheiden, aber doch eine analoge Aktion des psychischen Agens auf den Organismus haben."

**) Schleiermacher, Psychol., S. 245: „. . . indem das subjektive Bewußtsein sich ursprünglich kund gibt durch Ton und Gebehrde, sowie das objektive im Denken sich kund gibt durch die Sprache." S. 145: „. . . so verbinden sich Gesang und Gebehrde als Darstellungsmittel für das subjektive Bewußtsein und das System der artikulirten Laute als Darstellungsmittel für das objektive Bewußtsein." S. 146: „Wenn wir nun fragen, was das Gemeinsame in beiden Richtungen ist: so ist es nichts anderes als das Sich manifestiren wollen gegen Andere. Der Mensch würde weder lachen noch weinen, weder reden noch singen, wenn er nicht von Menschen umgeben wäre."

übergehen könnte; sondern **sein** Produkt, das Eigenthum, inhärirt seinem Begriff zufolge **unabtrennlich** dem individuell bildenden (aneignenden) Individuum selbst, und es **kann** von ihm **nicht** weggegeben werden an ein anderes. Dennoch ist auf **indirektem** Wege eine Mittheilung desselben an Andere möglich, nämlich in der Art, daß das Individuum die (seinem Begriff nach) von Hause aus bestehende **Abgeschlossenheit** desselben für sie dadurch **aufhebt**, daß es dasselbe und den Genuß oder die Selbstbefriedigung (Glückseligkeit), die es ihm gewährt, für sie zur Anschauung bringt. Dieß ist dann aber deßhalb eine **wirkliche Mittheilung** des Eigenthums und der Selbstbefriedigung, weil es naturgemäß bei dem Anderen die Wirkung hervorbringt, daß er sich dadurch seinerseits zu einem individuellen Bilden oder zu einem Aneignen und dem damit verbundenen Genießen **in der Analogie mit diesem fremden Aneignen und Genießen**, das ihm zur Anschauung kommt, angeregt findet. Zur Anschauung kann nun das Eigenthum für Andere nur durch eine **Darstellung** desselben gebracht werden; eine Darstellung eines Gegenstandes zum Behufe seines Angeschautwerdens durch Andere, das ist aber der Begriff der **Ausstellung**. Und so vollzieht sich denn die Gemeinschaft des individuellen Bildens durch das gegenseitige für einander Aufheben der Abgeschlossenheit des Eigenthums mittelst der gegenseitigen **Ausstellung** desselben für einander, von welcher unmittelbar eine Anregung des Einen zu einem dem **eigenthümlichen** Aneignen und Genießen des Anderen **analogen** Aneignen und Genießen ausgeht.

Anm. 1. Der Mensch allein ist im Besitz der **Wortsprache**. Weil das bloße Thier wohl empfinden kann, nicht aber denken: so bringt dasselbe es wohl zur Ton- und Gebehrdensprache, nicht aber zur **artikulirten** Sprache, zur Wortsprache*). In seinen niedrigsten Formationen erschwingt es übrigens auch die Tonsprache noch nicht.

---

*) **Perty**, Ueber das Seelenleben der Thiere (Leipz. u. Heidelb. 1865,) S. 77—79. Vgl. **Schleiermacher**, Psychologie, S. 141—143. 442. 514. 539. **Schelling** schreibt, Einleit. in die Philos. d. Mythologie (S. W. II., 1,), S. 114: „Der Mensch ist nur in dem Maße Mensch, als er eines über seine Einzelheit hinausgehenden, allgemeinen Bewußtseins fähig ist; auch die Sprache hat nur als etwas Gemeinsames Sinn.“ Naturwissenschaftlich steht es fest, daß „die ge-

Anm. 2*). Unter Gebehrde verstehen wir hier keineswegs etwa die s. g. Gebehrdensprache, die Pantomime, bei der die Gebehrde bewußtvoll und willkürlich als Zeichen und Darstellungsmittel angewendet wird. Mit der Genesis der Gebehrde (in unserem Sinne) hat es einfach folgende Bewandtniß. Indem das persönliche Bewußtsein (das Verstandesbewußtsein) — als Empfindung — durch die materielle Natur, unmittelbar seine eigene, bestimmt wird: so durchdringt es doch nichts desto weniger diese, gegen sie reagirend, und reflektirt sich, nämlich so, wie es durch sie bestimmt ist, in ihr. Dieser Reflex ist die Gebehrde. Sie ist die Reaktion des Bewußtseins gegen den Eindruck des empfundenen Objekts: wie dieß z. B. bei dem Schmerz besonders augenscheinlich ist. Daher ist die Gebehrde gerade die eigenthümliche Sprache der Empfindung und ihre natürliche, unwillkürliche und unmittelbare Begleiterin; eben deßhalb aber auch das specifische individuelle Darstellungsmittel. Das Vermögen der Gebehrde in unserem Sinne ist nur die materielle Naturseite der Phantasie, sowie das Vermögen der Wortsprache nur die materielle Naturseite des Vorstellungsvermögens ist. Die Gebehrde in dem hier gemeinten Sinne befaßt wesentlich zweierlei, den Ton und die im engeren Sinne so genannte Gebehrde, welche beide unzertrennlich zusammengehören und nur verschiedene Potenzen Eines und desselben Processes sind. Indem nämlich, wie eben gesagt wurde, das persönliche Bewußtsein des menschlichen Einzelwesens in seinem durch die materielle Natur, unmittelbar seine eigene, bestimmt Werden in dieser seiner Bestimmtheit, die es von ihr empfangen hat, dieselbe, gegen sie reagirend, wieder durchdringt und sich in ihr reflektirt, wirft es sich zuerst auf die Stimmorgane**), welche der Natur der Sache nach zu

---

naueste Berücksichtigung aller bei der Tonerzeugung und Artikulation betheiligten Verhältnisse keine hinreichende Verschiedenheit zwischen dem menschlichen und dem thierischen Organismus nachweisen konnte, um zu erklären, warum nur der Mensch und nicht auch die Thiere sprechen. Das Thier spricht mithin nur darum nicht, weil es nichts zu sagen hat." (Th. Bischoff, Ueber den Unterschied zwischen Thier und Mensch — in den Wissenschaftlichen Vorträgen, gehalten zu München u. s. w. Braunschweig 1858, S. 334 f.)

*) Vgl. J. H. Fichte, Psychol., I., S. 670—673. 676—679.

**) Lotze, Mikrokosmus, II., S. 214: „Wie ein photographisches Bild der eigene Abdruck der Gestalt ist, so gibt die Stimme mit der Höhe, dem eigenthümlichen Timbre, dem Grade ihrer Stätigkeit, Anspannung und Stärke unmittelbar die hörbare Abbildung der unzähligen kleinen und fein verknüpften Eindrücke, mit welchen die Bewegung des Gemüths auf die beweglichen Massen des Körpers fällt." Vgl. J. H. Fichte, Psychol., I., S. 676 f.

diesem Vorgange in der unmittelbarsten Beziehung stehn. Dadurch erhält der abstrakte Laut in seinem Hervorbrechen eine individuelle Färbung. Dieser ist eben der Ton. Sofern er sich mit dem Wort verbindet, ist er ein auf dasselbe gelegter eigenthümlicher individueller Accent. (Daher haben alle Dialekte einen eigenthümlichen Gesang)*). Auf selbständige Weise drückt er sich durchs Wort in der Interjektion aus**): weshalb die Gebehrden und die Interjektionen wesentlich zusammengehören. Hierbei bleibt jedoch die Reaktion, von der wir reden, noch nicht stehn; sie verbreitet sich auch über den ganzen übrigen materiell-somatischen Naturorganismus des Individuums, und so entsteht die Gebehrde im engeren Sinne, welche nur die Verlängerung jenes individuellen Accents auch bis in die äußere Seite des materiell-somatischen Naturorganismus hinein ist. Wie er am ursprünglichsten auf die Stimmorgane fällt, als Ton, so tönt er von hier aus durch den ganzen übrigen materiellen Organismus fort, als Gebehrde im engeren Sinne***). Die primitive volle Erscheinung der Gebehrde im weiteren Sinne sind Lachen und Weinen†). (Vgl. oben §. 174, Anm. 2.). In beiden sind Ton

*) Schleiermacher, Psychol., S. 142: „Wir können nicht sagen, daß der Gesang etwas wäre, was nur durch die Kunst entstanden ist, sondern wir finden ihn unentwickelt."

**) Schleiermacher, Psychol., S. 445: „Wenn man die Sprache betrachtet, so gehen nur die Interjektionen vom Gefühl aus, die in der Sprache selbst völlig isolirt stehen und an die Hauptstämme der Nenn- und Zeitwörter nichts abgeben, sondern eher noch von ihnen empfangen." S. 515: „Aus dem subjektiven Gebiet gehen zwar Elemente in die Sprache über, Interjektionen, die sich aber auch von allen anderen als inflexibel unterscheiden. Sie sind dort nur Nachbildungen der Naturlaute, aber jeder Versuch mißlingt, die Sprache selbst im Ganzen so zu erklären." Vgl. auch S. 149.

***) Jessen, Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Psychologie, S. 282: „Die Gebehrden sind die Sprache des Gemüths, nach außen reflektirte Gefühle, wie die Worte nach außen reflektirte Gedanken." S. 320: „Besonders steht die Stimme in Beziehung zum Gemüthe. Denn von dem Gemüthe hängt es ab, ob wir geneigt sind, zu sprechen, und wie wir das Gesprochene betonen. Wir können nur dann gut vorlesen, reden und deklamiren, oder mit dem gehörigen Ausdrucke singen, wenn die in den Worten oder Melodieen niedergelegten Gefühle während des Vortrags in uns entstehen."

†) Schleiermacher, Psychol., S. 144 f.: „Das Weinen und Lachen sind offenbar die ursprünglichsten menschlichen Laute. Wir können sie, insofern die Sprache in ihrer Entstehung sich an das objektive Bewußtsein knüpft, nicht etwa als vorläufige Versuche in derselben Richtung ansehen, wie sie denn auch einen bestimmten Gegensatz gegen das, was wir Artikulation genannt haben,

und Gebehrde im engeren Sinne noch vollkommen ungeschieden bei einander, in vollständiger Indifferenz.

Anm. 3. Man hat auch das Wort als Gebehrde betrachten wollen. S. Volkmann, Psychol., S. 89 f. Vgl. auch Baader, Vorless. über specul. Dogmatik, Heft 1, (S. W., VIII.,), S. 135. 186, J. H. Fichte, Psychol., I., S. 490 f., 496 f.

Anm. 4. Sprache im engeren Sinne, d. h. Wortsprache, und Gebehrde im weiteren Sinne gehören wesentlich zusammen. Keine von beiden ist ohne die andere ein wahrhaft genügender Ausdruck des menschlichen Bewußtseins, weil dieses, wenn anders irgendwie entwickelt, immer zugleich beides ist, universell und individuell bestimmt. Gleichwohl ist das distinkte Auseinandertreten beider im Laufe der Entwickelung des menschlichen Einzelwesens zu seiner natürlichen Reife (denn von vornherein sind sie in ihm chaotisch in einander gewirrt,) ein ungeheurer Schritt. Es ist eben das bestimmte Hervor- und Auseinandertreten beider, der individuellen und der universellen Bestimmtheit an der Persönlichkeit selbst in dem Individuum.

Anm. 5. Der im §. entwickelte Begriff der Ausstellung des Eigenthums wird am leichtesten deutlich, wenn man ihn an dem geschlechtlichen Eigenthum exemplifizirt, bei dem man nur freilich nicht etwa allein an das somatische zu denken hat, sondern nicht minder auch an das psychische.

§. 286. Wie die Gemeinschaft auch des individuellen Handelns aufseiten der menschlichen materiellen Natur ursprünglich ermöglicht ist, so ist auch ihre Verwirklichung schon von Natur und ursprünglich ausdrücklich angelegt. Aus der Gesammtheit der individuellen Differenzen treten nämlich bestimmt auch wieder relative Identitäten hervor. Einmal nämlich bereits sofern, da die Verschiedenheit jedes Einzelnen von allen übrigen schon ursprünglich in sich selbst ungleich ist, die weniger differenten Individualitäten im Vergleich mit den mehr differenten als ähnliche erscheinen, und

in sich tragen. . , . . . Wie die ersten Anfänge des Sprechens immer eine Richtung auf die Artikulation haben, so gibt es von der anderen Seite bei den Naturlauten, dem Lachen und Weinen, einen Uebergang in den Gesang. Wir haben da die ersten Anfänge des Gegensatzes, welche den Gesang bilden, nicht bloß in der modernen Tonkunst zwischen Dur und Moll, sondern allgemein des Heitren und des Wehmüthigen." Vgl. S. 514. S. 444: „Jeder lacht ꝛc. ehe noch die Sinnesorgane deutlich genug gebildet sind, um vollkommene Wahrnehmungen aufzufassen."

gegenseitig sich ihrer selbst als solcher bewußt werden: so daß unmittelbar in dem Umfange der Differenzen annäherungsweise Identitäten bestehen. Fürs andere aber — und dies ist die Hauptsache — finden dabei auch wirklich positive Verwandtschaften ihre Stelle. Infolge der natürlichen Genesis der menschlichen Einzelwesen (§. 135.) ergeben sich nämlich vermöge der eigenthümlichen sei es nun Gleichartigkeit oder Ungleichartigkeit der Mischungsverhältnisse der materiellen Naturelemente, die bei ihrer Erzeugung wirksam waren, zumal unter der mitbestimmenden schöpferischen Einwirkung Gottes, eigenthümliche Wahlverwandtschafts-Verhältnisse. Daher ist aufseiten des Individuellen unter den Einzelnen eine ausdrückliche gegenseitige Anziehung, oder auch umgekehrt Nichtanziehung, in mannichfacher Abstufung, natürlich angelegt, die — weil sie die Individualität betrifft, — auf einer specifischen Verwandtschaft, oder auch umgekehrt Nichtverwandtschaft, der Empfindungen, bezw. der Gefühle, und der Triebe, bezw. der Begehrungen, und mithin (s. §. 193.) auch der Neigungen (d. h. der Stimmungen und der Richtungen), also auf einer natürlichen specifischen Sympathie, oder auch umgekehrt Antipathie, beruht, und deßhalb ganz passend als Zuneigung, oder auch umgekehrt Abneigung, bezeichnet wird. Bei einer solchen Sympathie ist vermöge der Homogeneität der Empfindungen und der in dieser begründeten Leichtigkeit der gegenseitigen Mittheilung des individuellen Verstandesbewußtseins eine Gemeinschaft des individuellen Erkennens — und vermöge der Homogeneität der Triebe und der in dieser begründeten Leichtigkeit, ihr Eigenthum für einander zur Ausstellung zu bringen, eine Gemeinschaft des individuellen Bildens unmittelbar eingeleitet. Wo diese Sympathie entschieden hervortritt, da bezeichnen wir sie als die Freundschaft*). Denn Freundschaft nennen wir ja eben diejenige Intensität der Gemeinschaft des individuellen Handenls — beides, des erkennenden und des bildenden —, bei welcher ein relatives Maximum der Aehn-

*) Vgl. Schleiermacher, System der Sittenlehre, S. 312, Psychologie, S. 193 f. 195. 455. 544. 552. 553. Baader, Tagebücher (S. W., XI.,), S. 182, schreibt: „Die Bande der Geselligkeit sind gerade um so viel lockerer denn die der Freundschaft, als die Aggregationskraft schwächer ist denn die chemische Affinität."

lichkeit desselben, und folglich auch der Individualitäten selbst, stattfindet, und zwar in der Art, daß es auf beiden Seiten als ein qualitatives und mithin specifisches zum Bewußtsein kommt. In der Freundschaft bedarf es, um die Gemeinschaft des individuellen Verstandesbewußtseins zu realisiren, nur eines Minimums von Darstellung der Ahnungen, und um die Gemeinschaft der individuellen Willensthätigkeit zu realisiren, nur eines Minimums von Ausstellung des Eigenthums.

Anm. 1. Die eigenthümliche natürliche Wahlverwandtschaft, um die es sich hier handelt, findet sich am intensivsten in der Familie. In dieser sind die individuellen Differenzen der Geschwister schon ursprünglich wieder geeinigt vermöge der Identität der Abstammung. „Die Abstammung bestimmt die Gemeinschaft der Eigenthümlichkeit, die Klimatisirung bestimmt die Eigenthümlichkeit der Gemeinschaft“ *).

Anm. 2. Die Neigungen kommen ganz eigentlich hier in Betracht. Sie haben nämlich wesentlich den individuellen Charakter an sich, da Empfindung und Trieb, auf deren Ineinandersein sie beruhen (§. 193.), beide der individuellen Seite angehören (§. 176.).

Anm. 3. Die Antipathieen, welche den Sympathien zur Seite gehen, sind keine Hindernisse der allgemeinen Gemeinschaft. Denn so, wie sie bei der reinen moralischen Normalität zu denken sind, rühren sie nur davon her, daß die Organisation noch eine unvollständige ist, — davon, daß zwischen zwei Individuen die Mittelglieder, wenigstens theilweise, noch fehlen welche sie durch eine stätige Kette allmälig sich verlaufender wechselseitiger Wahlanziehung verknüpfen. Wofern aber die Gesammtheit der menschlichen Einzelwesen sich wirklich in sich selbst integrirt mit ihren individuellen Differenzen, so können diese Mittelglieder an sich für kein Paar von Individuen fehlen, sondern nur deßhalb können sie vermißt werden, weil jene noch nicht den ihnen in der moralischen Gemeinschaft eigenthümlich zukommenden Ort eingenommen haben. Alle diese Defekte hebt ja aber eben der Fortschritt der moralischen Organisation der Menschheit im weiteren Verlauf ihres moralischen Entwickelungsprocesses unfehlbar auf, — nämlich, wie gesagt, unter der Voraussetzung seiner Normalität.

---

*) Schleiermacher, Syst. d. Sittenlehre, S. 164.

Anm. 4. Auf die Gemeinschaft des universellen Erkennens und die des universellen Bildens übt die Freundschaft keinen — wenigstens keinen unmittelbaren — erleichternden Einfluß aus. Auch hieran zeigt es sich deutlich, wie sie ihren eigenthümlichen Ort bestimmt auf der individuellen Seite hat*).

§. 287. Da laut §. 257 das Leben sich nothwendig in Arbeit (Anstrengung) und Erholung theilt: so gehört zur Gemeinschaftlichkeit desselben nicht allein die Gemeinschaftlichkeit der Arbeit, sondern wesentlich auch die der Ruhe und der Erholung, d. h. die Gleichzeitigkeit dieser bei allen. Auch sie muß also durch die Organisation der Gemeinschaft ausdrücklich hergestellt sein. Dieß ist aber auch unzweifelhaft ausführbar. Denn da bei allen Einzelnen, wenigstens innerhalb desselbigen räumlichen und zeitlichen Gebiets, das Bedürfniß der Erholung im Wesentlichen dasselbe Maß hat, und also das Verhältniß zwischen Arbeit und Ruhe sich für sie auf die gleiche Weise stellt**): so kommt es nur darauf an, daß sie unter einander eine Vereinbarung darüber treffen, zu regelmäßigen, periodisch wiederkehrenden Zeiten die Arbeit durch die zur Erholung nöthige Ruhe zu unterbrechen. Oder vielmehr, es gehört wesentlich mit zur Organisation der Gemeinschaft, daß sie solche regelmäßige Zeitpunkte für das gemeinsame Feiern Aller feststellt. Die moralische Gemeinschaft macht also eine Scheidung zwischen den Werktagen und den Ruhetagen. Die Ruhe, welche an den letzteren stattfindet, ist ein Ruhen von beidem, von dem denkenden Erkennen und dem Machen, — die Erholung, welche an ihnen mittelst dieses Ruhens geschöpft werden soll, ist die Erholung durch das Vergnügen, welches beide, das Ahnen und das Aneignen, gewähren (§. 257.). Ahnen und Aneignen sind also die die Ruhetage ausschließend ausfüllenden

---

*) Göthe schreibt (1813) an Jacobi: „Die Menschen werden durch Gesinnungen vereinigt, durch Meinungen getrennt. Jene sind ein Einfaches, in dem wir uns zusammenfinden, diese ein Mannichfaltiges, in das wir uns zerstreuen. Die Freundschaften der Jugend gründen sich auf das Erste, an den Spaltungen des Alters haben die letzteren Schuld. Würde man dieses früher gewahr, verschaffte man sich bald, indem man seine eigene Denkweise ausbildet, eine liberale Ansicht der übrigen, ja der entgegengesetzten, so würde man viel verträglicher sein, und würde durch Gesinnung das wieder zu sammeln suchen, was die Meinung zersplittert hat."

**) Vgl. Schleiermacher, Christl. Sitte, S. 548.

Funktionen, und die mittelst derselben zu bewirkende Gemeinschaft der Erholung ist sonach in concreto wesentlich beides, künstlerische und gesellige Gemeinschaft (§. 288.). Die Ruhetage sind so auf eigenthümliche Weise zur Pflege des Kunstlebens und des geselligen Lebens bestimmte Zeiten.

§. 288. Vermöge der angegebenen Mannichfaltigkeit von wesentlichen Formen des Handelns zerfällt die an sich schlechthin Eine moralische Gemeinschaft in eine entsprechende Vielheit von besonderen Kreisen, die unter sich organisch zur Einheit verbunden sind. Es treten in ihr auseinander als besondere Kreise: 1) die Gemeinschaft des individuellen Erkennens (d. i. das Kunstleben), 2) die Gemeinschaft des universellen Erkennens (d. i. das wissenschaftliche Leben), 3) die Gemeinschaft des individuellen Bildens (d. i. das gesellige Leben) und 4) die Gemeinschaft des universellen Bildens (d. i. das bürgerliche, bezw. das öffentliche Leben). Diese vier besonderen Gemeinschaften sind einander schlechthin koordinirt, da die Formen des Handelns, auf welchem sie beruhen, es sind.

§. 289. Wie bei der moralischen Gemeinschaft überhaupt (§. 137.), so ist auch bei jeder einzelnen von den besonderen moralischen Gemeinschaftssphären die unabweisliche Forderung die absolute Gemeinschaftlichkeit des Handelns in derselben, also daß in ihr die Gemeinschaft eine schlechthin allgemeine sei. Denn wenn die allgemeine moralische Aufgabe nur durch die schlechthin gemeinschaftliche Aktion aller menschlichen Einzelwesen gelöst werden kann (§. 136.): so kann auch jede einzelne von den besonderen Seiten, in welche sie sich auseinander legt, d. i. jede von den Sonderaufgaben der besonderen Kreise der moralischen Gemeinschaft, nur durch die absolute Gemeinschaftlichkeit des Handelns innerhalb ihrer besonderen Sphäre gelöst werden. Wäre in diesen besonderen Sphären, oder auch nur in einer einzigen derselben, die Gemeinschaft nicht eine schlechthin allgemeine: so würde mit dem Aufgehen jener besonderen Gemeinschaften in der höchsten allgemeinen (s. unten §. 298.) die absolute moralische Gemeinschaft, die doch unerläßlich erfordert wird zur vollständigen Lösung der moralischen Aufgabe, nicht wirklich gegeben sein.

§. 290. Was sich oben (§. 279.) von der moralischen Gemeinschaft im Allgemeinen in Betreff ihrer sittlichen und religiösen Qualität ergeben hat, das gilt auch von allen einzelnen besonderen Sphären derselben, und zwar von ihnen allen in gleichem Maße, weil von allen schlechthin. Es muß deshalb von jeder von ihnen gefordert werden, daß sie beides sei, und zwar beides schlechthin und folglich auch schlechthin in Einem, sittliche und religiöse Gemeinschaft. Doch nicht ohne einen Vorbehalt. Denn eben hier macht sich diejenige einzige Ausnahme geltend, die wir schon längst (§. 124) hinsichtlich der allgemeinen Forderung, daß das Religiöse nie anders als in schlechthiniger Kongruenz mit dem Sittlichen vorkommen dürfe, ausbedungen haben.

§. 291. Es verhält sich nämlich in Ansehung der oben (§. 279.) gemachten Forderung der absoluten Gemeinschaftlichkeit des Handelns oder m. a. W. der absoluten Allgemeinheit der Gemeinschaft, sei es nun in der moralischen Gemeinschaft überhaupt oder in den einzelnen besonderen Sphären derselben, nicht auf die gleiche Weise, was die sittliche Seite und was die religiöse angeht. Durch die materiellen Naturverhältnisse der menschlichen Einzelwesen, also auf der Seite ihrer sittlichen Relationen, sind nämlich ursprünglich unter ihnen Scheidungen gesetzt. Denn da der materielle Erdkörper ein Organismus ist, so ist er ein Komplex von Gegensätzen. Wir pflegen diese Gegensätze die klimatischen Unterschiede zu nennen. Infolge nun von der klimatischen Differenz der verschiedenen Oertlichkeiten, welchen die verschiedenen menschlichen Einzelwesen durch ihre Entstehung und ihre Lebensführung angehören, m. a. W. infolge von der Differenz ihrer materiellen Naturbasen finden unter ihnen hinsichtlich ihrer natürlichen somatisch-psychischen Organisation Verschiedenheiten statt, welche die Differenz (der Racen und) der Volksthümer begründen*), die in der Differenz der Sprachen**) ihren schärfsten Ausdruck erhält. Diese

*) Vgl. Schleiermacher, System d. Sittenl., §. 192, S. 161 f.

**) Aus Schleiermachers Leben, IV., S. 600: „Ein sehr wichtiges Hinderniß eines wahren Gemeingeistes ist die Verschiedenheit der Sprache.... Die Anerkennung eines Andern als Menschen geht nämlich ursprünglich von der Mittheilung aus, und kann also bei den ungebildeten Volksklassen immer nur

Differenzen bilden natürliche Scheidewände der Gemeinschaft, gleich sehr in Beziehung auf das Erkennen und in Beziehung auf das Bilden. In Ansehung des ersteren tritt vornehmlich die Differenz der Sprachen, in Ansehung des letzteren besonders die Differenz der Körperanlagen und (im Zusammenhange mit ihr) der Bedürfnisse der Gemeinschaft als Hinderniß in den Weg. Ursprünglich kann es demnach eine Gemeinschaftlichkeit, wenigstens eine irgendwie volle Gemeinschaftlichkeit, des Erkennens sowohl als des Bildens für Mehrere nur so weit geben, als für sie dieselbe eigenthümlich modifizirte Sphäre der äußeren materiellen Natur, sowie der Außenwelt überhaupt, und dieselbe eigenthümliche natürliche materielle oder sinnliche (somatisch-psychische) Organisation vorhanden ist. Ueberdieß aber liegt auch noch in dem scharfen Abstande der ungleichartigen Individualitäten von einander, sobald er das Identische annäherungsweise gänzlich zugedeckt werden läßt durch das Differente, eine augenscheinliche Erschwerung des Gemeinschaftsverkehrs. Und so scheiden sich denn in der moralischen Gemeinschaft überhaupt und in jedem von ihren vier großen Kreisen vonvornherein engere Gebiete ab, über deren Bereich hinaus eine Gemeinschaftlichkeit des Handelns unmöglich ist. Allein diese Grenzen sind doch keineswegs unübersteigliche; vielmehr können und sollen alle jene natürlich gesetzten Scheidungen moralisch aufgehoben werden. Zunächst ist die auf den klimatischen Verschiedenheiten der äußeren materiellen Natur beruhende Geschiedenheit der besonderen Volksthümer (einschließlich der Sprachen) unbedingt eine überwindbare. Denn jene specifisch differenten Modifikationen der äußeren materiellen Natur stehen ja unter einander selbst in einer wesentlichen Relation, und bilden zusammen eine organisch einheitliche Totalität, in der jede einzelne alle übrigen specifisch integrirt und ihrerseits durch sie specifisch integrirt wird, den Erdkörper. So scharf sie sich daher auch gegen einander abscheiden mögen, so gehören sie doch alle wesentlich

---

unvollkommen sein, wo sie, wenn sie gleich die Möglichkeit der Mittheilung zugeben müssen, doch die Sache selbst nicht bewerkstelligen können. Die Ursache, warum noch immer der ungebildetste Pole den Deutschen, der ihn seit lange beherrscht, für dumm hält, kann keine andere sein, als daß dieser seine Sprache nicht versteht."

zusammen und müssen sich folglich gegenseitig suchen. Das gleiche gilt aber nothwendig auch von den ursächlich auf ihnen beruhenden differenten Volksthümern und Sprachen. Da die kausalen Principien der nationalen Differenzen organisch zusammengehören, so heben sie selbst durch den Proceß ihrer eigenen Bethätigung und Entfaltung die durch sie verursachte Geschiedenheit der Völker ebenso auch wieder auf, und der moralische Proceß der vollständigen Entwickelung der differenten Eigenthümlichkeiten des Volksthums ist an sich selbst zugleich der Proceß der Vernichtung aller Schranken (nicht etwa: Unterschiede,), welche die Völker partikularistisch auseinander halten. Je kräftiger das universelle Erkennen (die s. g. geistige Kultur) sich erhebt, desto vollständiger durchbricht seine Macht alle Scheidewände der verschiedenen Sprachen, und führt eine wissenschaftliche Gemeinschaft auch der disparatesten Zungen herbei; und je weiter der Proceß des universellen Bildens (der s. g. materiellen Kultur) sich entwickelt, desto weiter verbreitet er sich unaufhaltsam auch räumlich, und desto mehr zieht er auch die verschiedensten Nationen mit hinein in die Theilnahme an ihm. Nicht anders verhält es sich aber weiterhin auch mit der wenigstens relativen Scheidung, welche die ausgesprochene Ungleichartigkeit der Individualitäten nach sich zieht. Denn einmal hat diese Ungleichartigkeit ihre Wurzel letztlich eben in der gegensätzlichen Beschaffenheit der specifischen nationalen Eigenthümlichkeiten, und sie fällt also von selbst in demselben Verhältniß, in welchem die Gegensätzlichkeit der letztern sich abglättet, gleichfalls dahin. Fürs andere aber wird sie unmittelbar moralisch überwunden durch die Bildung der Individuen. Denn diese ist ja ihrem Begriff (§. 163.) zufolge eben die Herausarbeitung der universell-menschlichen Bestimmtheit aus der partikularistischen natürlichen Individualität, in der sie von Hause aus gefangen und vergraben ist. Je höher nun die Gebildetheit sich steigert, desto klarer leuchtet die universelle Humanität hindurch durch die von der Bildung abgeschliffene und bemeisterte Individualität. Das Hervortreten der universellen Humanität ist aber wesentlich das der Identität, und so hält denn mit der Zunahme der Gebildetheit auch das Wachsthum der Gemeinschaft zwischen den disparaten Individualitäten gleichen Schritt. Bei normaler moralischer Entwickelung sind demnach die Scheidewände in

der moralischen Gemeinschaft überhaupt und in jedem von ihren besonderen Hauptkreisen in stätigem Verschwinden begriffen, und die Geschiedenheit nimmt in ihnen im direkten Verhältniß zu dem Fortgange ihrer Entwickelung fort und fort ab*). An die Stelle der Geschiedenheit tritt je länger desto vollständiger die bloße Abgestuftheit der Gemeinschaft. Das heißt: jene Trennungsprincipien begründen nur noch eine quantitative Differenz, nur den Unterschied zwischen dem Grade der Mittelbarkeit der Gemeinschaft. Als bloße Abstufungen aber trennen die natürlich angelegten Scheidungen nicht nur nicht mehr, sondern sie sind sogar positive Faktoren der Gemeinschaft, indem sie ein organisirendes Princip werden, und so gerade erst den vollen Fluß der Gemeinschaft realisiren. Wenn nun aber so auf dem hier in Frage stehenden sittlichen Gebiete die volle, die schlechthin allgemeine Gemeinschaft unzweifelhaft erreichbar ist: so erhellt doch zugleich, daß diese absolute Gemeinschaftlichkeit sich auf ihm nur successive, nur mittelst einer langwierigen geschichtlichen Entwickelung verwirklichen kann. Als sittliche vermag die moralische Gemeinschaft — in ihrer Totalität sowohl als in jeder einzelnen von ihren besonderen Sphären — von vornherein nur in sehr engen Kreisen sich zu konstituiren, und nur ganz allmälig kann sie sich von diesem knappen Anfange aus zu absoluter Allgemeinheit erweitern. Bei diesem allem darf übrigens selbstverständlich die Rede von dem „Sittlichen" nicht etwa so verstanden werden, als werde dabei das Sittliche als das lediglich Sittliche gedacht. Ganz im Gegentheil, das Sittliche wird hier überall ausdrücklich als das religiös Sittliche gedacht. Denn bei der Normalität der moralischen Entwickelung ist ja kein Sittliches denkbar, das nicht religiös bestimmt (beseelt) wäre, und zwar schlechthin: während allerdings das Umgekehrte nicht unbedingt gilt. (S. §. 292.)

Anm. Die Allgemeinheit der Gemeinschaft wird begrenzt bei dem universellen Handeln nach Maßgabe davon, wie die individuelle Beschaffenheit der Individuen strenger geschieden ist, — bei dem individuellen Handeln nach Maßgabe davon, wie das Identische an dem

*) Vgl. Schleiermacher, System der Sittenlehre, §. 187, vgl. §. 191.

Differenten der Individuen sich mindert. Denn, was zunächst das Erkennen anbelangt, jeder nach allgemeinen Gesetzen Denkende thut es doch in jedem Moment von seiner individuellen Erregtheit aus, und je mehr diese letztere von der eines Andern abweicht, desto weniger kann dieser den Antheil derselben an dem Wissen auflösen. Und jeder individuell (d. h. mit dem Gefühl) Erkennende, d. i. Ahnende, hat die Anregung dazu doch von der ihn umgebenden materiellen Natur, überhaupt von seiner Außenwelt empfangen. Je mehr also diese letztere bei Mehreren eine verschiedene ist, desto weniger werden sie der Eine die Ahnung des Andern wirklich nachahmen können*). Und gleicherweise verhält es sich auch mit dem Bilden. Jeder nach einem universellen, ihm mit Anderen gemeinschaftlichen Schema Bildende bildet doch auch irgendwie mit seiner Individualität mit (wenn gleich nicht für sie); je mehr also diese von der der Andern abweicht, desto weniger können die Sachen zwischen jenem und diesen gemeinschaftlich sein. Und jeder individuell Bildende thut es doch ausgehend von der ihm mit Anderen gemeinsamen materiellen Natur, der eigenen und der äußeren; je mehr also in dieser für Mehrere Abweichendes vorkommt, um desto weniger können sie ihr Eigenthum als zusammengehörig erkennen. Das Erkennen und das Bilden — für die Gemeinschaft beider gilt nämlich dasselbige Maß**), — kann also dasselbe sein in Allen und für Alle, sofern sie dieselbe zu erkennende und zu bildende äußere materielle Natur und überhaupt Außenwelt vor sich haben und, was darin schon von selbst mitgegeben ist, denselben materiellen Naturorganismus der erkennenden und bildenden Persönlichkeit an sich***).

§. 292. Was dagegen die moralische Gemeinschaft als religiöse angeht, so verhält es sich mit ihr wesentlich anders hinsichtlich der Forderung der absoluten Gemeinschaftlichkeit. In ihr ist die Möglichkeit dieser letzteren schon von vornherein unmittelbar vorhanden. Denn das religiöse Verhältniß des Menschen berühren jene Unterschiede, welche auf dem sittlichen Gebiete Scheidungen verursachen, ganz und gar nicht. Unter der Voraussetzung der moralischen Normalität ist die Frömmigkeit (also die normale

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sittenl., §. 188, S. 153 f.
**) Vgl. ebendas. §. 190. 191.
***) Vgl. ebendas. §. 160. 170.

Frömmigkeit) ihrem Begriff zufolge ausnahmslos in Allem sich selbst wesentlich gleich. Es ist in ihr überall die in Allen wesentlich gleiche Beziehung des menschlichen Geschöpfs zu Gott und Gottes zum menschlichen Geschöpf gesetzt*), das in Allen wesentlich sich selbst gleiche Gottesbewußtsein und die in Allen wesentlich sich selbst gleiche Gottesthätigkeit**). Diese in allen Einzelnen sich selbst wesentlich gleiche Frömmigkeit befaßt aber auch implicite alle wesentlichen besonderen Seiten des menschlichen Seins vollständig in sich, — es sind in ihr die dasselbe konstituirenden Elemente ihrer ganzen Fülle nach alle in Einem gesetzt, und sie ist so der an sich vollgehaltige, nur noch nicht erschlossene Kern des wesentlichen Gesammtseins jedes Einzelnen***). Indem Alle in ihrer Frömmigkeit einander gleich und mit einander Eins sind, sind sie also Alle in dem innersten Lebenskern ihres menschlichen Wesens einander gleich und mit einander Eins. Und so ist denn in der That vermöge der Frömmigkeit für die moralische Gemeinschaft überhaupt und für alle besonderen Sphären derselben, der in ihnen natürlich angelegten Scheidung ungeachtet, nach einer Seite hin, aber gerade nach derjenigen hin, welche wesentlich die alle übrigen implicite mit in sich befassende Grundseite des gesammten menschlichen Wesens überhaupt ist, die absoute Gemeinschaftlichkeit unmittelbar gegeben. Allein, was nicht zu übersehen ist, vermöge dieser Frömmigkeit eben auch nur rein als solcher, d. h. nur vermöge der Frömmigkeit, sofern man völlig absieht von dem Verhältnisse, in welchem sie (ihrem Begriff zufolge) zur Sittlichkeit steht, also von ihrer (ihr wesentlichen) sittlichen Erfüllung. Denn sofern sie sittlich bestimmte und erfüllte, sofern sie sittliche Frömmigkeit ist, unterliegt auch ihre Gemeinschaft nothwendig allen den beschränkenden Wirkungen, welche die natürlich gesetzten Scheidungen auf die menschliche Gemeinschaft ausüben. Keineswegs ist also etwa schon

---

*) Vgl. Schleiermacher, Psychologie, S. 192 f.

**) Es ist nämlich hier überall die absolute Normalität der moralischen Entwickelung die Voraussetzung.

***) J. H. Fichte, System d. Ethik, II., 2, S. 445: „Die Kirche richtet sich an den ungetheilten, aber frei zu überzeugenden Menschen: sie ergreift ihn im Innersten, durchleuchtet ihm selber alle Fugen seines natürlich-sündhaften Zustandes" u. s. w.

von Hause aus die Möglichkeit einer Allgemeinheit der sittlich-religiösen (oder religiös-sittlichen) Gemeinschaft gegeben, — diese kann sich vielmehr nur ganz allmälig realisiren, dadurch und nach Maßgabe davon, daß die natürlichen Scheidewände, welche die moralische Gemeinschaft als sittliche von vornherein beschränkend eingrenzen, auf moralischem Wege nach und nach hinweggeräumt werden; sondern nur als die ausschließend, als die lediglich, als die rein religiöse Gemeinschaft, als die Gemeinschaft der Frömmigkeit lediglich und rein als solcher — kann sich unmittelbar eine schlechthin allgemeine religiöse Gemeinschaft vollziehen. Als diese aber, als die ausschließend religiöse Gemeinschaft ist die moralische Gemeinschaft in der That unmittelbar als eine schlechthin allgemeine gegeben. In der Frömmigkeit rein als solcher schließen sich alle menschlichen Einzelwesen, so weit sie auch übrigens in sittlicher Hinsicht geschieden sein mögen, wie mit Gott so auch untereinander unmittelbar schlechthin in Eins zusammen. Als Gemeinschaft der Andacht rein als solcher (d. i. als Gemeinschaft des religiösen Ahnens als des rein religiösen, d. h. als des nicht sittlich-religiösen,), aber auch nur als diese, realisirt sich die Gemeinschaft des individuellen Erkennens, d. h. die Gemeinschaft der Ahnungen, unmittelbar als eine schlechthin allgemeine; als Gemeinschaft des Glaubens und der Gnosis rein als solcher (d. i. als Gemeinschaft des religiösen denkenden Erkennens als des rein religiösen, d. h. als des nicht sittlich-religiösen,) aber auch nur als diese, realisirt sich die Gemeinschaft des universellen Erkennens, d. h. die Gemeinschaft des Wissens, unmittelbar als eine schlechthin allgemeine; als Gemeinschaft der göttlichen Begabung rein als solcher (d. i. als Gemeinschaft des religiösen Aneignens als des rein religiösen, d. h. als des nicht sittlich-religiösen,), aber auch nur als diese, realisirt sich die Gemeinschaft des individuellen Bildens, d. h. die Gemeinschaft des Eigenthums, unmittelbar als eine schlechthin allgemeine; endlich als Gemeinschaft der Sakramente rein als solcher (d. i. als Gemeinschaft des religiösen Machens als des rein religiösen, d. h. als des nicht sittlich-religiösen,), aber auch nur als diese, realisirt sich die Gemeinschaft des universellen Bildens, d. h. die Gemeinschaft der

Sachen, *unmittelbar* als eine *schlechthin allgemeine*. Während also die moralische Gemeinschaft *als die sittliche*, d. h. näher als die *sittlich-religiöse* (oder die *religiös-sittliche*), sich nur mittelst einer ganz allmäligen moralischen (geschichtlichen) Entwicklung zur *vollständigen* Allgemeinheit erweitern und als *absolute* vollziehen kann — im Ganzen und in jeder einzelnen von ihren besonderen Sphären: ist kraft der *religiösen* Bestimmtheit, diese *rein als solche* genommen, *von Hause aus* eine *absolute* moralische Gemeinschaft *gegeben*. Und eben *weil* es in dieser *rein* und *ausschließend religiösen* Gemeinschaft *beim Beginn* der *sittlichen*, d. h. der *religiös*-sittlichen, Gemeinschaft *bereits* eine *schlechthin allgemeine* menschliche moralische Gemeinschaft *gibt*, und zwar eine nicht bloß extensiv, sondern auch intensiv schlechthin allgemeine, — *eben deßhalb kann* jene *sittliche* Gemeinschaft, ungeachtet sie von Hause aus enge eingegrenzt ist, gleichwohl nach und nach ihre natürlichen Schranken immer vollständiger durchbrechen und letztlich sich zu *absoluter* Allgemeinheit steigern. Namentlich, wenn eben gesagt worden ist, daß die in der sittlichen (d. h. immer *religiös*-sittlichen) Gemeinschaft *natürlich* gesetzten *Scheidungen* je länger desto mehr *bloße Abstufungen* der Gemeinschaft begründen: so ist dieß eben *nur deßhalb möglich*, weil die sittliche (religiös-sittliche) Gemeinschaft *von Hause aus* an der *schlechthin*, extensiv und intensiv, *allgemeinen* Gemeinschaft *der Frömmigkeit rein als solcher* eine (ursprüngliche) Unterlage besitzt, welche geeignet ist, den von ihr successive aufzuführenden Bau zu tragen. Denn bloße Abstufungen, also bloß quantitative Unterschiede der Gemeinschaft und nicht qualitative, d. h. wirkliche Trennungen derselben, können jene auf dem *sittlichen* Gebiet natürlich gesetzten Differenzen nur in *dem* Falle sein, bzw. werden, wenn sie auf der Basis eines wirklich *Alle*, und zwar, wenigstens implicite, wesentlich nach ihrem *ganzen* Menschen (nach *allen* wesentlichen Seiten desselben) umfassenden *positiven* Gemeinschaftsverhältnisses ruhen, d. h. wenn es für *Jeden* wie von der einen Seite ein bestimmtes Verhältniß *relativer* Geschiedenheit von Allen, mit welchen er sich nicht in unmittelbarer Gemeinschaftlichkeit des Handelns befindet, ebenso von der anderen Seite auch ein bestimmtes Verhältniß

absoluter Verbindung, weil absolut identischer Bestimmtheit des Seins, und zwar des Seins in seinem, implicite alle seine wesentlichen Seiten in sich beschließenden, Kern- und Mittelpunkt gibt, so daß also eben auf dieser absoluten Gemeinschaft erst die relative Geschiedenheit ruht, und ihr nur anhaftet, nur an ihr gesetzt, nicht aber an und für sich das Verhältniß selbst ist, — nur dann, wenn seine unmittelbaren Gemeinschaftsverhältnisse nur konkrete Modifikationen seines schlechthin allgemeinen und zu Allen wesentlich gleichen Gemeinschaftsverhältnisses sind. Eben weil diese besonderen unmittelbaren Gemeinschaftsverhältnisse bei Allen differente sind, beeinträchtigt ihre Differenz die Allgemeinheit der Gemeinschaft nicht. Aber aus demselben Grunde können diese besonderen unmittelbaren Gemeinschaftsverhältnisse auch nicht eine allgemeine Gemeinschaft konstituiren, sondern diese bedarf einer besonderen Basis, sie bedarf einer durchgreifenden positiven Identität zum Fundament. Ein solches Fundament vorausgesetzt, kann jener Differenzen ungeachtet das Bewußtsein um die Gemeinschaft mit Allen und die wirkliche Gemeinschaft mit ihnen, wiewohl jenes und diese in Jedem anders modifizirt ist, doch in Allen gleich stark und lebendig sein, — und ein solches Fundament als unmittelbar gegeben vorausgesetzt, kann die Arbeit der vollständigen moralischen Ueberwindung aller jener natürlichen Scheidungen der Gemeinschaft mit Erfolg unternommen werden. Allein auch nur unter dieser Voraussetzung. Dieser Fall findet nun aber, wie wir gesehen haben, thatsächlich statt. Nämlich, wie gezeigt worden, vermöge der religiösen Bestimmtheilt, die dem Moralischen wesentlich ist. Wie auch immer in dem Sittlichen Scheidungen gesetzt sein mögen, immer ist es ja doch ein zugleich religiös bestimmtes und zwar bei moralischer Normalität ein schlechthin (in allen seinen Punkten) religiös bestimmtes; als religiösem ist aber in ihm (dem Begriff des Religiösen zufolge) überall wesentliche Identität und Gemeinschaft gesetzt. Die unmittelbare Einheit Aller in der Frömmigkeit rein als solcher ist demnach von Anfang an das jede absolute Scheidung negirende und ausschließende Princip, das Princip der absoluten Einheit selbst, und diejenige wesentliche Bestimmtheit

der menschlichen Gemeinschaft, welche ihre Allgemeinheit konstituirt; sie bleibt aber auch, und zwar eben dieserhalb, bis zur Vollendung der moralischen Gemeinschaft und der Menschheit selbst die allgemeine Grundlage, welche die die Abstufungen begründenden Unterschiede als der zusammenhaltende gemeinschaftliche mütterliche Boden trägt. So weist sich denn die religiöse Seite an dem Moralischen, und zwar sie eben als solche, als den letzten Anker der moralischen Gemeinschaft überhaupt aus, als das eigentliche, das letzte Fundament, auf dem sie ruht und von dem sie unerschütterlich sicher getragen wird.

Anm. 1. Auch empirisch erweist sich ja grade die Religion als das specifische Band, welches in weiten Kreisen, namentlich über die Bereiche vieler Volksthümer hinweg, die Einzelnen liebevoll unter einander verknüpft*), — nicht etwa die abstrakte Identität des mensch-

*) Novalis Schriften, III., S. 316: „Durch Religion werden die Menschen erst recht Eins." Ehrenfeuchter, Prakt. Theol., I., S. 23: „Einmal erscheint die Religion in Jedem ganz individuell, die religiösen Erfahrungen widerstehen jedem Versuch, auf Andere übertragen, nach dem Maßstabe Anderer gemessen zu werden, zugleich aber enthüllt die Religion den tiefsten und ursprünglichsten, eben deßhalb auch den in Allen gleichen und selben Kern. Ist die Religion das, was den Menschen von jedem anderen Geschöpf eigenartig unterscheidet, so muß in ihr auch das, was Allen zugleich zukommt, gesammelt liegen. So bildet in ihr das Eigenthümliche nicht einen Gegensatz zum Allgemeinen. . . . . Die Gemeinschaft, die durch die Religion bewirkt wird, ist Gemeinschaft nicht um besonderer Zwecke und Bedürfnisse willen, Gemeinschaft nicht besonderer Elemente und Seiten, sie ist Gemeinschaft um ihrer selbst willen, Gemeinschaft, um die ursprüngliche Einheit des Menschen in lebendiger That zu behaupten." S. 259 f.: „Dieses Princip des Glaubens ist es, welches der Menschheit die Macht lebendiger Einheit schafft gegenüber von allen trennenden Gewalten der Nationalität. Denn im Glauben erfaßt sich der Mensch in dem wahrhaften Kern seines Wesens, in dem Geheimnisse seines Gott zugewendeten Lebens, in der Kraft göttlicher Gerechtigkeit. Das mystische Grundgefühl der Religion, das den innersten, in Allen gleichen Punkt des Menschlichen bildet, tritt durch den Glauben in die eigentlich ethische Sphäre des Bewußtseins und Handelns." J. H. Fichte, Syst. der Ethik, II., 1, S. 26 f.: „Das höchste einende Bewußtsein geht ihm noch ab, welches, als dieß schlechthin einende, nur Bewußtsein des Absoluten, als Ursprüngliches im Innersten des Geistes ruhendes, nur Gefühl sein kann: — Sich in Gott wissen, Religionsgefühl. . . . Das Bewußtsein der Gottinnigkeit . . . . erzeugt die innigste und zugleich umfassendste Gestalt der Gemeinschaft, indem alle Genien und geistigen Eigenthümlichkeiten in jenem Gefühle sich begegnen und einverstanden sind. So ist die religiöse Gemeinschaft (die „Kirche") das höchste, allvermittelnde und allversöhnende Gut der Menschheit." 2, S. 428: „Die Religion erzeugt die schlechthin universalste

lichen Geschlechts als solche, nicht etwa der kahle kosmopolitische Philantropismus.

Anm. 2. Was im §. über die Bedingung gesagt ist, unter der allein die natürlich gesetzten Scheidungen in der Gemeinschaft zu bloßen Abstufungen derselben depotenzirt werden können, das erläutert sich durch die Analogie der nationalen Gemeinschaft. Auch in dem einzelnen Volke bilden ja die tausendfachen Differenzen der Einzelnen nur deßhalb keine die wirkliche allgemeine volksthümliche Gemeinschaft störende, ja aufhebende Scheidung, weil sie auf der allgemeinen Unterlage der nationalen Eigenthümlichkeit ruhen, die einerseits alle Einzelnen ganz, nach allen besonderen Seiten ihres Wesens, durchdringt, und zu welcher andrerseits alle Einzelnen sich völlig gleich verhalten, so daß sie sich in Ansehung ihrer nun auch zu einander alle auf völlig gleiche Weise verhalten. Was für das Volk die nationale Eigenthümlichkeit ist, das ist für die große moralische Gemeinschaft der Gesammtmenschheit die Frömmigkeit, der religiöse Charakter des menschlichen Geschöpfs.

Gemeinschaft: sie überschreitet jede persönliche Schranke, jeden Volks- und Culturunterschied. Der Mensch allein macht in ihr sich geltend, abgelöst von allen endlichen Beziehungen und Erstrebungen, nach seinem ewigen Bedürfniß, wie nach seiner ewigen Befriedigung. Die Gemeinschaft, welche daraus entsteht, ist daher die reinste, unpersönlichste, und doch die durchdringendste und dauerhafteste: in ihr ist zum ersten Male die „Idee der Menschheit" als solche hervorgetreten." S. 444: „Die Kirche ist, ihrer Idee nach, die schlechthin universalste Gemeinschaft; Jeden, der menschliches Antlitz trägt, soll sie der göttlichen Erlösung theilhaft machen. Zugleich ist sie damit ein unbedingt Gleichmachendes: nur der Mensch als solcher, aber auch der ganze, ächte, ungebrochene, soll durch sie zu seiner Verwirklichung gelangen." S. 468: „Es liegt aber in der Idee der Kirche, sich zu universalisiren, Menschheitskirche zu werden; diese Gemeinschaft allein hat auch die innere Macht dazu." S. 486 f. „Die ächte Religion und der wahrhafte Glaube haben eine durchaus gleichmachende Kraft, vor welcher die hartnäckigsten Differenzen der Sitten und Gewohnheiten, die durchgreifendsten Scheidungen der Menschen in Nichts verschwinden. Es ist daher die Nothwendigkeit und innere Macht ihres Geistes, wenn die Kirche über jeden nationalen Unterschied, über jeden Gegensatz der Staatsverfassungen, über die entlegensten Bildungsextreme, als das absolut und rein menschliche sich erhebt." Schleiermacher, Erziehungslehre, S. 686: „Die Nationalliebe ist aber eine beschränkte, ganz auf dem historischen Standpunkte. Die allgemeine ist in keinem Gesammtleben als nur in der Kirche; in dieser ist sie indirekt als Aufhebung der Nationalbeschränktheit, direkt als unbegrenztes Verbreitungsstreben gesetzt." Vgl. auch Mehring, Religionsphilos., S. 384 f.

§. 293. Wenn nun so von vornherein und bis zur abschließlichen moralischen Vollendung der Menschheit hin, auch bei dem völlig normalen Verlauf der moralischen Entwickelung, zwar in jedem Individuum Sittlichkeit und Frömmigkeit selbst schlechthin (in jedem Punkte ganz) zusammenfallen, keineswegs aber auch die sittliche, d. h. die religiös-sittliche, Gemeinschaft und die religiöse rein als solche sich decken, vielmehr die erstere sich von Hause aus nur in engen Kreisen zu konstituiren und nur ganz allmälig zu absoluter Allgemeinheit zu erweitern vermag, die letztere dagegen unmittelbar mit ihrer Konstituirung selbst eine schlechthin allgemeine ist, d. h. eine schlechthin Alle und diese Alle schlechthin ganz (nach ihrem ganzen Menschen) umfassende: so muß zu den bereits (§. 288.) verzeichneten vier besonderen Gemeinschaftssphären noch weiter als die fünfte eine besondere Sphäre der religiösen Gemeinschaft rein als solcher oder der rein und ausschließend (d. h. nicht zugleich sittlichen) religiösen Gemeinschaft ergänzend hinzutreten, — und zwar um so unumgänglicher, da angegebenermaßen (§. 292.) nur auf der Basis einer solchen Gemeinschaft die religiös-sittliche Gemeinschaft, im Ganzen und in jedem einzelnen von ihren besonderen Kreisen, sich zu der zu fordernden absoluten Allgemeinheit entwickeln kann*). Diese Gemeinschaft der Frömmigkeit rein und ausschließend als solcher ist die Kirche. Sie ist demnach bis zum völligen Abschluß der moralischen Entwickelung der Menschheit die höhere Einheit, in der die Vielheit von besonderen Gemeinschaftskreisen, zu welcher die moralische Gemeinschaft sich entfaltet, wieder schlechthin in Eins zusammengeht, und in der eben damit die an sich beschränkte und mangelhafte religiös-sittliche Gemeinschaft des Individuums sich zu schrankenloser Allgemeinheit erweitert und zu dem moralisch zu fordernden Maße steigert, eben damit also auch erst sich wahrhaft reinigt und verklärt. Es ist deshalb eine unbedingte moralische Forderung an jeden Einzelnen, daß er an der Kirche Antheil habe, und zwar nach allen wesentlichen Seiten seines moralischen Seins (nach seinem

---

*) Ueber die von hier aus sich motivirende centrale Stellung des Religiösen auch in der Geschichte s. Ehrenfeuchter, Prakt. Theol., I., S. 219.

ganzen moralischen Menschen), und der Antheil des Einzelnen an den übrigen besonderen moralischen Gemeinschaften ist ein moralisch normaler nur, sofern er zusammengesetzt ist mit einem verhältnißmäßigen Antheil an der Kirche, und durch diesen in sich zusammengehalten wird nach seinen verschiedenen besonderen Seiten. In diesem Begriff der Kirche liegt es aber auch schon mit, daß sie mit der Vollendung der moralischen Entwickelung der Menschheit — da mit ihr die religiös-sittliche Gemeinschaft sich faktisch zu absoluter Allgemeinheit vollzogen, also sich zu einer schlechthin Alle ganz umfassenden Verbindung ausgedehnt hat, — vollständig hinwegfällt, indem sich nämlich dann die Sphäre der religiös-sittlichen Gemeinschaft (der Complex der besonderen religiös-sittlichen Gemeinschaftskreise) auch ihrem (extensiven und intensiven) Umfange nach mit der Sphäre der rein religiösen Gemeinschaft schlechthin deckt. Die Unterschiedenheit beider Gemeinschaften ist ja aber lediglich in der Nichtkongruenz ihres Umfangs begründet. In demselben Verhältniß mithin, in welchem die (normale) moralische Entwickelung vorschreitet, also die moralische Gemeinschaft sich ihrer Vollendung nähert, tritt die Unterschiedenheit beider Gemeinschaften zurück, m. a. W.: in demselben Verhältniß tritt die Kirche, die ausschließend religiöse Gemeinschaft, immer mehr zurück gegen die religiös-sittliche Gemeinschaft. Dem Begriff der Kirche zufolge ist das Handeln, dessen Gemeinschaft sie vollzieht, das rein und ausschließend religiöse. Das kirchliche Handeln ist seinem Begriff gemäß nicht ein religiös-sittliches, sondern ein religiöses moralisches Handeln mit völliger Abstraktion von dem Sittlichen. Es ist also näher auf der einen Seite ein lediglich, ein ausschließend religiöses Erkennen, mithin ein Andächtigsein, ein Gott Ahnen, das nicht zugleich ein sittliches Ahnen, ein die Welt Ahnen ist, begleitet von einem Contempliren, das nicht zugleich ein sittliches Anschauen, ein die Welt Anschauen ist, und ein Theosophiren, das nicht zugleich ein sittliches denkendes Erkennen, ein denkendes die Welt Erkennen ist, begleitet von einem Weissagen, das nicht zugleich ein sittliches Vorstellen, ein die Welt Vorstellen ist, — und auf der anderen Seite ein lediglich, ein ausschließend religiöses Bilden, mithin ein Beten, das nicht

zugleich ein sittliches Aneignen, ein die Welt Aneignen ist, begleitet von einem Seligsein, das nicht zugleich ein sittliches Genießen, ein die Welt Genießen ist, und ein Heiligen, (ein Machen von Sakramenten), das nicht zugleich ein sittliches Machen, ein Machen von weltlichen Sachen ist, begleitet von einem religiösen Verdienen, das nicht zugleich ein sittliches Erwerben, ein Erwerben von weltlichem Eigenbesitz ist. Als kirchliches ist sonach das rein oder ausschließend religiöse Handeln ein normales. Es liegt aber dabei in seinem Begriffe selbst mit, daß es (in der reinen moralischen Normalität) ein nur transitorisches ist, wie die Kirche selbst, daß es nämlich in demselben Verhältniß allmälig immer vollständiger wegfällt, in welchem die moralische Gemeinschaft als religiös-sittliche sich fortentwickelt und ihrer Vollendung annähert. Ungeachtet das kirchliche Handeln so seinem Begriff zufolge ein sittlich leeres ist, so ist es doch deßhalb keineswegs ein moralisch inhaltsloses. Es hat nämlich seinen moralischen Gehalt in der ihm seinem Begriff nach zum Grunde liegenden Abzweckung auf die Vollziehung der Gemeinschaft mit dem Nächsten, die in ihm auch ausdrücklich gesetzt sein muß. Ohne diese Abzweckung würde es allerdings moralisch abnorm sein. Nur als kirchliches darf also das rein religiöse Handeln vorkommen. Seine Vollkommenheit aber besteht darin, daß es jener Abzweckung möglichst vollkommen entspreche. Nun kann aber das Handeln eine Gemeinschaft überhaupt nur vermitteln, sofern es ein äußere's wird, — dieß kann es aber nur vermöge des Mediums der materiellen Natur werden, gleich viel, ob der eigenen des Handelnden für sich allein, oder überdieß auch der ihm äußeren. Das kirchliche Handeln muß daher, wofern es seinen Zweck erreichen will, wider Willen in irgend einem Maße in die materielle Natur hineingreifen, und folglich, in offenem Widerspruch mit seinem Begriff als ausschließend religiösem, etwas von sittlichem Handeln an sich nehmen. Allein es nimmt es nur an sich, sofern es desselben für seinen Zweck bedarf, nämlich nur als Mittel, um sich für Andere erkennbar zu machen, d. h. es kleidet sich nur in dasselbe als sein Sinnbild ein. Das kirch-

liche Handeln ist daher seinem Begriff zufolge ein sinnbildliches Handeln, und alles kirchliche Handeln ist ein symbolisches. Je entsprechender das Sinnbild ist, das es sich anbildet, desto vollkommner ist es selbst.

Anm. Im Zusammenhange der vorstehenden Entwickelung hat sich uns ein völlig klarer und deutlicher Begriff der Kirche ergeben. Von dem herkömmlichen Begriffe derselben dagegen lassen sich diese Eigenschaften keineswegs rühmen*). Gemeinhin definirt man die Kirche als „die religiöse Gemeinschaft"; diese Definition ist aber augenscheinlich zu weit. Freilich ist die Kirche eine religiöse Gemeinschaft, aber sie ist ebenso gewiß nicht die religiöse Gemeinschaft, nicht die einzige religiöse Gemeinschaft. In jener Definition fehlt sohin noch die nota specifica, die den conceptus genericus näher bestimmt. Man erfährt durch sie nicht, wodurch die Kirche sich von den übrigen religiösen Gemeinschaften charakteristisch unterscheidet. Denn religiöse Gemeinschaften gibt es ja doch augenscheinlich auch noch außer der Kirche; ja es sind gradezu alle übrigen moralischen Gemeinschaften gleichfalls religiöse, und, falls alles moralisch in der Ordnung ist, schlechthin religiös bestimmte. Und zwar nicht etwa nur unseren obigen Begriffsbestimmungen gemäß, sondern auch der allgemeinen Ueberzeugung zufolge. Von der Familie bezweifelt kein über sich selbst einigermaßen klarer Christ, daß die Gemeinschaft auch der Frömmigkeit zu ihrem Wesen gehört. Ein wahrhaft würdiges, ein seinem eigenen Begriff wirklich entsprechendes Familienleben läßt sich gar nicht anders denken, denn als ein durchweg religiös beseeltes und geweihtes. Von dem Kunstleben und dem wissenschaftlichen Leben wird der Christ auch gewiß nicht anders urtheilen, als daß, wofern sie als solche gedeihen und befriedigen sollen, die Frömmigkeit ihre Seele sein muß, sie religiös gestimmt sein und Gefühl und Phantasie-Anschauung religiös stimmen, daß sie uns im Lichte der Idee Gottes die Welt verstehen und aus der Welt Gott verstehen lehren müssen. Das gesellige und das bürgerliche Leben angehend, liegt ihre wesentliche Beziehung zur Frömmigkeit zwar nicht so offen auf der Hand; wir dürfen aber von

*) Vgl. z. B. die Definition, welche Apel gibt, Religionsphilosophie, S. 202: „Kirche ist ihrem Zweck nach eine öffentliche Anstalt im Leben der Völker, welche der Religion dient."

jedem denkenden religiösen Menschen getrost fordern, daß er dieselbe anerkenne. Sind nun die einzelnen besonderen moralischen Gemeinschaften alle wesentlich religiöse, so eignet nothwendig auch dem Staat, in welchem sie sich organisch zur Einheit zusammen schließen, der religiöse Charakter auf wesentliche Weise. Und gerade dieß läßt sich ja wieder am wenigsten verkennen, zumal vom Standpunkte der Geschichtsbetrachtung aus, daß ein gesundes und kräftiges Staatsleben, ohne daß die Staatsangehörigen von einer lebendigen religiösen Gesinnung erfüllt und getragen sind, ganz undenkbar ist. So sind denn alle moralische Gemeinschaften wesentlich religiöse, d. h. sie alle entsprechen jede ihrem eigenen Begriffe nur dann, wenn sie auch Gemeinschaften der Frömmigkeit sind. Dadurch, daß sie religiöse Gemeinschaft ist, unterscheidet sich folglich die Kirche noch nicht von den anderen moralischen Gemeinschaften oder auch nur von einer einzigen derselben. Ihr unterscheidendes Merkmal muß also noch erst gesucht werden. Es bietet sich aber sofort dar. Nämlich in Einem Stück unterscheidet sich die Kirche ganz augenfällig von den übrigen Gemeinschaften, und zwar eben in Ansehung der Frömmigkeit. Diese alle sind ja nicht bloß Gemeinschaften der Frömmigkeit, sondern vor allem sind sie Gemeinschaften auch noch von etwas Anderem außer jener, und zwar von etwas Sittlichem (also von etwas auf materiellen Naturbedingungen Beruhendem), und nur außerdem sind sie auch Gemeinschaften der Frömmigkeit, — und zwar sind sie näher unmittelbar Gemeinschaften eines Sittlichen, und Gemeinschaften der Frömmigkeit nur mittelst der Gemeinschaft dieses Sittlichen. In diesem Punkte ist aber die Kirche ihnen allen ungleich. Denn sie hat es schlechterdings mit nichts sonst zu thun als mit der Frömmigkeit, sie ist mithin Gemeinschaft ausschließend der Frömmigkeit oder Gemeinschaft der Frömmigkeit rein als solcher, — und sie hat es demzufolge mit dieser Frömmigkeit unmittelbar (nicht mittelst des Sittlichen) zu thun. Dieß und dieß allein ist es, was sie von allen übrigen menschlichen Gemeinschaften charakteristisch unterscheidet, und demgemäß ist ihr Begriff dahin zu bestimmen, daß sie die ausschließend und unmittelbar religiöse moralische Gemeinschaft ist, — während die übrigen religiös-sittliche moralische Gemeinschaften sind und Gemeinschaften unmittelbar der Sittlichkeit und nur mittelbar der Frömmigkeit, mittelbar religiöse Gemeinschaften.

§. 294. Zu den bisher verzeichneten fünf besonderen Sphären kommt endlich noch eine sechste hinzu als die jenen allen gemeinschaftliche Voraussetzung und Basis, so also, daß sie ihnen nothwendig voranzuordnen ist. Die moralische Gemeinschaft hat nämlich zu ihrer bedingenden Voraussetzung das Gegebensein menschlicher Einzelwesen, und zwar das successive Gegebensein ihrer Vollzahl. Nur wofern bei dem naturnothwendigen sinnlichen Ableben aller menschlichen Individuen (§. 111.), so lange als die moralische Gemeinschaft ihre Vollendung noch nicht erreicht hat, an die Stelle der sinnlich abgelebten immer wieder neue treten, m. a. W. nur bei dem Nichtaussterben oder bei der Erhaltung des natürlichen (materiellen) Menschengeschlechts bis zur vollständigen Realisirung des moralischen Zwecks, ist eine kontinuirliche Entwickelung und letztliche abschließende Vollendung der moralischen Gemeinschaft (und überhaupt die vollendete Lösung der moralischen Aufgabe) möglich. Dieses Fortbestehen des natürlichen menschlichen Geschlechts wird nun aber, wie sich früher gezeigt hat, vermittelt durch ein natürlich angelegtes materielles Naturverhältniß, nämlich durch die Geschlechtsdifferenz der menschlichen Einzelwesen und die mit ihr gesetzte Geschlechtsgemeinschaft derselben, vermöge welcher immer wieder neue Individuen entstehen im Wege der Zeugung. Diese Gemeinschaft der Geschlechter ist die primitive menschliche Gemeinschaft, und sie bildet die allgemeine materielle Naturgrundlage aller moralischen Gemeinschaft überhaupt und die Bedingung ihrer Möglichkeit. Ist nun aber so die geschlechtliche Gemeinschaft der menschlichen Einzelwesen die letzte Basis der moralischen Gemeinschaft überhaupt: so kann sie doch dieß (d. h. Basis der menschlichen Gemeinschaft als moralischer) nicht als bloßes, d. i. rein materielles (sinnliches) Naturverhältniß sein, sondern nur als moralisch gesetztes Naturverhältniß, also nur als die moralisirte Geschlechtsgemeinschaft, d. h. als die Ehe und die Familie. Die Ehe sammt der Familie ist daher die materielle Naturbasis, in der die moralische Gemeinschaft überhaupt wurzelt, die nothwendige materielle Naturvoraussetzung für alle besonderen moralischen Gemeinschaften und das Fundament, auf dem sie nach ihrer materiellen Naturseite und folgeweise auch nach ihrer Genesis alle ruhen. Aus

ihr treiben sie alle ihre Wurzeln hervor; in ihr sind sie alle, als in ihrem gemeinschaftlichen Keime, noch in einander verschlungen, und eben darum noch latent, — und aus ihr heraus entfalten sie sich alle. Sie ist das ihnen gemeinsame materielle Naturelement, in dem allein sie alle bestehen und sich erhalten. Deßhalb ist aber auch der Antheil an allen übrigen besonderen moralischen Gemeinschaften ein moralisch normaler nur, sofern er mit einem verhältnißmäßigen Antheil an der Familiengemeinschaft zusammen gesetzt und auf diesen basirt ist*). Mit der Vollendung der moralischen Entwickelung der Menschheit fällt jedoch die moralische Sphäre der Familie hinweg, weil dann infolge der Vergeistigung der Menschheit das sinnliche (materielle) Geschlechtsverhältniß, das nunmehr, nachdem die Vollzahl der menschlichen Einzelwesen verwirklicht ist, auch zwecklos geworden, in ihr aufgehoben ist**).

§. 295. So ergeben sich also innerhalb des Gesammtumfangs der moralischen Gemeinschaft sechs besondere Kreise: 1) die Familie, 2) die Gemeinschaft des individuellen Erkennens, 3) die Gemeinschaft des universellen Erkennens, 4) die Gemeinschaft des individuellen Bildens, 5) die Gemeinschaft des universellen Bildens und 6) die Kirche. Den eigentlichen Körper der moralischen Gemeinschaft bilden die vier mittleren Kreise (2 bis 5), die wir deßhalb als die vier besonderen moralischen Hauptsphären oder Hauptgemeinschaften bezeichnen wollen. Nach unten hin laufen sie als in ihre natürliche Wurzel in die Familie zusammen, nach oben hin werden sie, wie jede von ihnen in sich selbst so auch alle unter einander, vermöge des religiösen Bandes als solchen einheitlich zusammengehalten durch die Kirche. Diese beiden äußersten, den Kern von den entgegengesetzten Seiten her umschließenden besonderen Gemeinschaftskreise, die Familie und die Kirche, wollen wir unter dem gemeinschaftlichen Namen der beiden besonderen moralischen Grundsphären oder Grundgemeinschaften zusammenfassen.

§. 296. Die vier besonderen moralischen Hauptgemeinschaften fordern und bedingen einander gegenseitig jede alle übrigen. Da

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sittenlehre, S. 169 f.
**) Luc. 20, 34—36.

nämlich Individualität und universelle Humanität immer in irgend einem Maße in einander sind (§. 168.), mithin in Keinem an die eine wahrhaft angeknüpft werden kann ohne zugleich in irgend einem Maße auch an die andere anzuknüpfen: so bedingen die individuellen Gemeinschaften und die universellen sich gegenseitig. Und da ebenmäßig Erkennen und Bilden immer in irgend einem Maße in einander sind (§. 231.), mithin in Keinem an das eine wahrhaft angeknüpft werden kann ohne zugleich in irgend einem Maß auch an das andere anzuknüpfen: so bedingen die Gemeinschaften des Erkennens und die des Bildens einander gegenseitig. Die beiden individuellen Gemeinschaften bedingen sich überdieß auch noch aus dem speciellen Grunde gegenseitig, weil jede besondere Seite der konkreten Individualität (die intellektuelle oder theoretische und die thelematische oder praktische) nur aus dem Ganzen dieser wahrhaft verstanden werden kann. Die Gemeinschaft des individuellen Erkennens (das Kunstleben) und die des individuellen Bildens (die Geselligkeit) sind daher unter einander durch eine besonders nahe gegenseitige Beziehung verbunden.

Anm. In aller Geselligkeit bildet die Kunst ein Hauptelement, vornehmlich die unmittelbare. (S. unten §. 380.) Die Ausstellung des Eigenthums läßt sich eben gar nicht anders bewirken als mittelst einer künstlerischen Funktion. Ebenso übt aber auch das gesellige Leben seinerseits wieder einen mächtigen Einfluß auf die Kunst aus, namentlich mittelst des Geschmacks, der sich in ihm ausbildet.

§. 297. Wenn die vier besonderen moralischen Hauptgemeinschaften einander gegenseitig fordern, so bringt schon die Natur der Sache selbst die Realisirung dieser Forderung mit sich. Es sind nämlich in Jedem jene vier Gemeinschaften allezeit nur als in irgend einem Maße in einander seiend gegeben. Denn da einerseits Individualität und universelle Humanität und andrerseits Erkennen und Bilden in jedem menschlichen Einzelwesen immer in irgend einem Maße ineinander sind: so muß auch jedes in allen vier besonderen Hauptsphären der moralischen Gemeinschaft stehn, und diese müssen in ihm in irgend einem Maße in einander sein. Das Maß dieses ihres Ineinanderseins in ihm ist das Maß seiner normalen moralischen Entwickelung, da ja in gleichem Verhältniß

mit dem Verlauf dieser sowohl Individualität und universelle Humanität (§. 168.) als auch Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit (§. 190.) oder Erkennen und Bilden (§. 232.) immer vollständiger in einander eingehn. Im Anfange seiner Entwickelung sind also in dem Einzelnen die vier besonderen moralischen Hauptgemeinschaften nur ganz untergeordneterweise (relativ) in einander und ganz überwiegend (relativ) außer einander; je weiter aber seine moralische Entwickelung normal fortschreitet, desto mehr kehrt sich dieses Verhältniß derselben zu einander in ihm um, und in ihrer Vollendung ist das Ineinandersein derselben in ihm das absolute.

§. 298. Sind so die vier besonderen moralischen Hauptgemeinschaften in dem Individuum immer in einander, so können sie auch an sich selbst nur als in einander seiend gedacht werden, d. h. nur als untergeordnete organische Kreise einer moralischen Gemeinschaft höherer Potenz. Diese aber, weil sie als die allgemeine oder absolute, d. h. als die Alle und Alle ganz (nach allen ihren besonderen Seiten — oder Alles) umfassende gedacht wird, muß auch als die höchste überhaupt gedacht werden. Nur in dem Maße, in welchem diese schlechthin allgemeine moralische Gemeinschaft zu Stande kommt, realisirt sich auch jede einzelne von jenen besonderen moralischen Hauptgemeinschaften erst wahrhaft in ihrer Art. Je weiter die moralische Entwickelung noch zurück ist, desto mehr sind auch die besonderen moralischen Hauptgemeinschaften noch relativ außer einander, und desto unvollständiger, gleichsam embryonischer, ist noch das Dasein der allgemeinen moralischen Gemeinschaft. Die Vollendung der moralischen Entwickelung aber muß als das absolute organische Ineinandersein der besonderen moralischen Hauptgemeinschaften in der schlechthin realisirten allgemeinen Gemeinschaft gedacht werden, mithin als ein absolutes Ineinandersein jener, bei dem sie nichts destoweniger unaufgehoben, und zwar jede als solche in sich selbst schlechthin vollendet, in dieser fortbestehen.

§. 299. Diese in ihrer organischen Mehrfachheit sich wieder in sich selbst zur absoluten Einheit zurücknehmende moralische Gemeinschaft ist schon ursprünglich oder natürlich angelegt in dem menschlichen Geschöpf. Die Gemeinschaft überhaupt ist ihrer wesentlichen Angelegtheit nach bereits unmittelbar gegeben, als Naturpro-

dukt, nämlich in der dem menschlichen Individuum von Natur wesentlich anhaftenden geschlechtlichen Bestimmtheit (§. 305.). Die primitive Form der menschlichen Gemeinschaft ist das Geschlechtsverhältniß. Dieses, nach der einen seiner Seiten hin ein bloßes sinnliches (materielles) Naturverhältniß, konstituirt, zur Potenz eines moralischen Verhältnisses erhoben, die Ehe und die Familie, die ursprüngliche Form und den engsten Kreis der menschlichen Gemeinschaft als einer moralischen. Vermöge des immanenten Gesetzes ihrer Entwickelung läßt sie wie einerseits die Kirche so andrerseits die vier besonderen moralischen Hauptgemeinschaften sich aus ihrem Schooß heraus entfalten. Diese letzteren (die vier Hauptsphären) aber gehen in demselben Verhältniß, in welchem sie sich in sich selbst entwickeln und ausbauen, wieder in die höhere, d. h. aber hier: höchste Einheit einer allgemeinen moralischen Gemeinschaft zusammen, welche einerseits sich als das Resultat ihrer eigenen Lebensfunktionen allmälig absetzt und andrerseits je länger desto mehr die Basis für ihre eigene sich immer höher vollendende Existenz abgibt, — in den Staat. Dieser, als die schlechthin allgemeine und überhaupt die absolute Form der moralischen Gemeinschaft, schließt jene vier besonderen Hauptgemeinschaften unaufgehoben und unversehrt als seine eigenen Momente in ihm organisch eingeordneten relativ selbständigen Kreisen in sich. In ihm ist die ursprüngliche Einheit, von welcher die moralische Gemeinschaft ausging als die Familie, wiederhergestellt, aber in höherer Form. Er ist nur die volle Explikation der durch ihn nicht aufgehobenen, wohl aber in ihm in sich selbst aufgeschlossenen (d. h. eben explicirten) Familie. In seiner eigenen Entwickelung wird er zuletzt wieder eine große, Alle und Alles umfassende Familie, indem in ihm die schlechthin vollständige Gemeinschaft und somit zugleich Ergänzung Aller mit Allen nach allen Seiten ihres moralischen Seins in einer vollständigen Reihe von organischen Abstufungen zustande kommt. Da der Staat zu seiner Natur-Voraussetzung die Mehrheit der differenten Volksthümer hat, so kann er sich vonvornherein nur als eine Vielheit von nationalen Staaten, die von einander geschieden sind, konstituiren. Allein da vermöge der moralischen Entwickelung die nationalen Differenzen nach und nach ihre Ge-

schiedenheit aufheben und sich zu organischer Einheit zusammenschließen (§. 291.): so führt die Entwickelung des Staats in demselben Verhältniß, in welchem sie in den einzelnen nationalen Staaten fortschreitet, wesentlich eine stätige Annäherung dieser letzteren an einander mit sich, und abschließlich ihre, der vollen Bewahrung ihrer Besonderheit ungeachtet, vollendete organische Verknüpfung in der absoluten Einheit eines schlechthin allgemeinen Staatenorganismns. In ihm erst findet der Staat seine vollständige Realisirung. Wie die besonderen moralischen Gemeinschaften alle wesentlich schlechthin religiös bestimmte sind, so ist auch dieser vollendete Staat als sittlicher wesentlich ein schlechthin religiöser, und als solcher der Gottesstaat, das Gottesreich, die Theokratie im höchsten Sinne des Worts. So lange nun der Staat in seiner Entwickelung noch zurück ist, vertritt die Kirche seine Stelle — als die einerseits alle besonderen moralischen Gemeinschaften und andrerseits alle menschlichen Individuen einheitlich zusammenfassende schlechthin allgemeine menschliche Gemeinschaft. In demselben Verhältniß aber, wie jener sich in der Annäherung an seine Vollendung fortentwickelt, also sich als die schlechthin allgemeine, als die absolute, d. i. die Alles (alle Seiten) und Alle umfassende moralische, d. h. näher religiös-sittliche Gemeinschaft realisirt, koincidirt sie mit ihm und erlischt so in ihm. Denn sobald die schlechthin allgemeine moralische menschliche Gemeinschaft als religiös-sittliche vollständig hergestellt ist, so fällt das Bedürfniß einer ausschließend (lediglich) religiösen Gemeinschaft neben der religiössittlichen hinweg, welches ja einzig und allein darauf beruhte, daß vorher der Umfang der ausschließend religiösen Gemeinschaft (der religiösen Gemeinschaft rein als solcher) weiter reichte als der der religiös-sittlichen. In diesem Punkte der Entwickelung der moralischen Gemeinschaft verschwindet folglich die Kirche. Zu diesem ihrem vollständigen Verschwinden kann es jedoch schlechterdings nicht früher kommen als mit dem Abschluß der gesammten moralischen Entwickelung der Menschheit. Denn für so lange bleibt die Kirche ein wesentliches moralisches Bedürfniß, als der Staat einerseits noch nicht alle vier besonderen moralischen Haupt-Gemeinschaftssphären schlechthin vollständig in seinen Bereich hinein-

gezogen, und andrerseits sich nur erst als bloße Vielheit von einzelnen, auf der Basis besonderer Volksthümer beruhenden und gegen einander noch irgendwie isolirten Nationalstaaten, und noch nicht als vollständig einheitlicher Gesammtorganismus aller dieser besonderen nationalen Staaten realisirt hat. So lange der Staat noch nicht vollständig alle moralischen Zwecke und Interessen ausdrücklich in seinen Zweck aufgenommen hat, also noch keine allseitige moralische Gemeinschaft gewährt, bleibt die Kirche schlechterdings unentbehrlich als die Gemeinschaft der Menschen als ganzer Menschen; und so lange der Staat nur erst als eine bloße Vielheit von einzelnen nationalen Staaten besteht, die noch irgendwie gegen einander isolirt sind, bleibt sie schlechterdings unentbehrlich als die Gemeinschaft der ganzen Menschheit. In demselben Verhältniß aber, in welchem der Staat in den beiden eben angegebenen Beziehungen sich dem Ziele seiner Vollendung annähert, tritt die Kirche mehr und mehr gegen ihn zurück.

§. 300. Da die vier besonderen moralischen Hauptgemeinschaften sich gegenseitig bedingen (§. 296.), so kann vor der vollständigen Realisirung der absoluten moralischen Gemeinschaft, also des Staats in seiner eben angedeuteten intensiven und extensiven Vollendung, auch keine einzelne von ihnen ihre wirkliche Vollendung erreichen. Vielmehr vollenden sie sich alle mit einander und mit dem Staate zugleich. Ueberdieß kann sich ja auch schon deshalb keine von ihnen vor der Vollendung auch der übrigen sowohl als des Staats vollenden, weil keine eher vollständig ihrer Idee entsprechen kann, bevor nicht die den Begriff der menschlichen Kreatur erschöpfende Vollzahl der menschlichen Individuen (§. 134.) erfüllt ist.

§. 301. Im Beginn der Entwickelung der moralischen Gemeinschaft liegt, infolge von dem primitiven Uebergewicht der individuellen Seite (§. 166.), die vorwiegende Lebendigkeit und Macht in den individuellen Gemeinschaftssphären (der Kunst und der Geselligkeit); je weiter sie aber vorschreitet, desto mehr kehrt sich dieß Verhältniß um, und desto überwiegender wird für die Gemeinschaft die Bedeutung der universellen Gemeinschaftssphären (der Wissenschaft und des bürgerlichen Lebens), — dieß jedoch natürlich so, daß jene zugleich je länger desto inniger in diese aufgenommen werden.

§. 302. In jeder der besonderen moralischen Gemeinschaftssphären ist eine Bedingung der Normalität der Gemeinschaft die vollständige Gegenseitigkeit der in ihr stattfindenden Mittheilung, so daß in Ansehung des sich in ihr realisirenden besonderen moralischen Guts jedes Mittheilen des Einen an den Anderen wesentlich zugleich ein entsprechendes Empfangen jenes von diesem ist, und umgekehrt, ja überhaupt die Bedingung des Empfangens ein entsprechendes Weggeben und die Bedingung des Weggebens ein entsprechendes Empfangen ist. Es versteht sich dabei von selbst, daß diese gegenseitige Kompensation nicht als eine jedesmal unmittelbar und im Einzelnen zu bewirkende gemeint ist; vielmehr genügt es, wenn sie sich nur als das Totalresultat der Verhältnisse der Einzelnen zu einander ergibt. Mit dieser Beschränkung gefaßt, ist aber die aufgestellte Forderung eine unumgängliche. Keiner nämlich darf weder sein eigenes Bedürfniß zum Nachtheil des Nächsten noch das Bedürfniß des Nächsten zu seinem eigenen Nachtheil befriedigen, wenn die Gemeinschaft wirklich die volle, d. h. wenn in ihr jede wirkliche Ungleichheit des Verhältnisses ihrer Glieder zu einander ausgeschlossen sein soll. Nur unter dieser Bedingung ist auch die moralische Aufgabe lösbar. Denn auf der einen Seite hat Keiner für die Lösung seiner individuellen moralischen Aufgabe etwas überflüssig von moralischen Vermögen, sondern nur durch die schlechthin vollständige Anlegung desselben zu ihrer Realisirung steht sie von ihm zu lösen. Auf der anderen Seite kann aber auch wieder Keiner die Produkte seines Handelns alle unmittelbar für sie verwenden, namentlich die Produkte seines universellen Handelns. Dieser Widerspruch nun behebt sich von selbst, sofern ja Keiner seine individuelle moralische Aufgabe für sich allein lösen kann, sondern Jeder nur mit der Hülfe der Andern. Deßhalb hat freilich Jeder etwas Ueberschüssiges an Andere wegzugeben von seiner moralischen Errungenschaft; aber nur so, daß er zugleich etwas von Anderen zu empfangen bedarf, was er sich selbst zu produciren nicht vermag. So ist denn Jeder mit beiden, mit seinem relativen Ueberfluß und mit seinem Bedürfniß zugleich auf die Anderen gewiesen, und es erhebt sich die moralische Forderung eines gegenseitigen Eintausches dessen, was Jedem fehlt, gegen das, was Jeder für sich zuviel hat.

Aber dieser Tausch muß eben genaue Kompensation sein. Denn zieht man die Summe aller moralischen Produktionen aller Einzelnen zusammen, so übersteigt sie auch nicht um das Geringste die Summe derjenigen, welche zur Lösung der Totalsumme der individuellen moralischen Aufgaben aller Einzelnen schlechterdings erfordert werden. Keiner hat also etwas zu verschenken; Keiner darf an den Anderen etwas weggeben oder von ihm etwas annehmen, ohne den entsprechenden Ersatz dafür von ihm zu empfangen oder an ihn zu geben. Wie es schon in dem ursprünglichen Verhältnisse der menschlichen Einzelwesen zu einander begründet ist, so integriren sie einander in Ansehung ihres relativen Ueberflusses und ihres Mangels genau; jedes wirkliche sich Ergänzen ist aber ein gegenseitiges Geben und Empfangen, bei welchem nicht nur keiner von beiden Theilen einen Nachtheil hat, sondern auch beide einen positiven Vortheil davontragen. Und gerade hierin besteht die eigenthümliche Förderung, welche die Gemeinschaft für die Lösung der moralischen Aufgabe gewährt, man mag nun auf die Gesammtaufgabe sehen oder auf die einzelnen individuellen Aufgaben. Die moralische Gemeinschaft darf sonach nur unter der Bedingung von den Einzelnen eingegangen und gepflogen werden, es darf nur unter der Voraussetzung der Eine dem Andern von seiner moralischen Errungenschaft geben und der Eine von dem Anderen das diesem Zugehörige annehmen, daß zwischen ihm und diesem Anderen die volle Gegenseitigkeit der Mittheilung gewährleistet ist. Und zwar gilt dieß gleichmäßig von allen besonderen Gemeinschaftskreisen. In jedem von ihnen ist die Gemeinschaft eine moralisch normale nur unter der Bedingung der thatsächlichen Gewährleistung für jene volle Reciprocität der Mittheilung*).

§. 303. Zum Theil bedarf es nun einer ausdrücklichen Garantie in dieser Beziehung nicht erst, sondern dieselbe ist bereits in der Sache selbst gegeben. Nämlich in den individuellen Gemeinschaften. In ihnen ist die vollständige Gegenseitigkeit der Mit-

*) Vgl. hierzu überhaupt Schleiermacher, Die christl. Sitte, S. 478. Beil., S. 94.

theilung insofern schon unmittelbar gewährleistet, als die Mittheilung der Produkte des individuellen Handelns (also der Ahnung sammt der Anschauung und des Eigenthums sammt der Glückseligkeit,) des Einen an den Andern, wenn anders sie nur wirklich zustande kommt, d. h. wenn anders der, welchem gegeben wird, nur auch wirklich empfängt, schon an sich in dem Mittheilenden selbst eine Steigerung seiner individuellen Funktionen (seines eigenen sei es nun Ahnens und Anschauens oder Aneignens und Genießens) mit sich bringt, also schon an sich selbst auch auf seiner Seite ein Empfangen ist. Insofern freilich ist sie nichts desto weniger sehr aufs Ungewisse gestellt, als es ja noch erst dahinsteht, ob die beabsichtigte Mittheilung wirklich gelingen, also ob ein wirkliches Empfangen auffeiten desjenigen, dem gegeben wird, erzielt werden werde. Denn da es sich hier um die Mittheilung von individuell Differentem handelt, so liegt ja in der differenten Bestimmtheit der beiden, die wir im Verkehr mit einander denken, ein scheidendes Moment, und es ist also noch erst die Frage, ob der Eine mit seiner Mittheilung den Anderen wirklich erreichen, und für dieselbe empfänglich finden wird. Nach dieser Seite hin erscheint nun allerdings die volle Gegenseitigkeit der Mittheilung einer Gewährleistung bedürftig. Allein diese kann doch augenscheinlich nicht in irgend etwas außer den Gemeinschaft pflegenden Subjekten gefunden werden, sondern nur in diesen selbst, d. h. in ihrer eigenthümlichen moralischen Qualifikation für eine solche Gemeinschaft. Ihre beiderseitige moralische Beschaffenheit muß nämlich eine derartige sein, daß sie für das wirkliche Glücken der beabsichtigten Mittheilung Bürgschaft gewährt. Da nun das entgegenstehende Hinderniß in der natürlichen Sprödigkeit der individuellen Unterschiede gegen einander liegt, so kann nur eine solche moralische Qualität der Subjekte die gesuchte Garantie stellen, bei welcher ihre individuellen Differenzen für einander flüssig und durchsichtig geworden sind. Dieß ist aber, wie wir wissen (§. 163.), die Gebildetheit, die wir ja eben als das Bemeistert- und Zugeeignetsein der Individualität durch die universelle Humanität, des Differenten durch das Identische bestimmt haben. Denn bei ihr haben die individuellen Differenzen ihre die Gemeinschaft versagende natürliche Starrheit abgelegt, und gelernt, statt sich abzustoßen, sich gegenseitig

anzuziehen. Die individuellen Gemeinschaften angehend, gibt es also in nichts anderem eine Gewährleistung für die volle Gegenseitigkeit der Mittheilung als in dem entsprechenden Grade der Gebildetheit der mit einander direkt in Verkehr Tretenden, und diese ist demnach in ihnen die Bedingung der moralischen Normalität des direkten Verkehrs; einer äußeren Veranstaltung aber bedarf es desfalls nicht. Anders verhält es sich dagegen mit den universellen Gemeinschaften. Nach der bisher besprochenen Seite, der subjektiven, hin findet zwar in ihnen an sich kein positives Hinderniß der Gegenseitigkeit der Mittheilung statt. Es ist ja hier lauter Identisches, was mitgetheilt wird, das Identische aber ist seinem Begriff zufolge das schlechthin Uebertragbare. Und so ist denn hier die Mittheilung für denjenigen, welchem sie zugeht, durchaus verständlich und annehmlich, und ihr Gelingen unterliegt daher keinem Zweifel. Allein nun kommt es doch erst noch weiter darauf an, daß sie von dem sie Empfangenden auch verhältnißmäßig erwiedert werde, und dafür ist unmittelbar ganz und gar keine Sicherheit vorhanden, und zwar um so weniger, da die Erwiederung der Mittheilung nicht allemal eine unmittelbare sein kann. Diese Sicherheit läßt sich auch überhaupt gar nicht in den mit einander Gemeinschaft anknüpfenden Subjekten für sich selbst finden, sondern nur durch eine ausdrücklich auf ihre Herbeiführung berechnete besondere Gestaltung des Verhältnisses der Einzelnen zu einander kann sie beschafft werden, mithin nur durch eine besondere positive Institution, und eben in der Herstellung einer solchen positiven Institution für den in Rede stehenden Zweck besteht in concreto in den universellen Sphären wesentlich mit die Organisation derselben, welche letztere freilich die hier zu fordernde Gewährleistung bereits einschließt, ihrem Begriff zufolge. Für die universellen Gemeinschaften muß also als die Bedingung der moralischen Normalität des Verkehrs in ihnen gefordert werden, daß sie eine ausdrückliche Institution in sich befassen, welche die volle Gegenseitigkeit der innerhalb ihres Bereichs statthabenden Mittheilung unverbrüchlich sichert, sohin eine Bürgschaft von objektiver Art. Natürlich ist auch in Beziehung auf die Familie und die Kirche ebenmäßig eine Gewährleistung der vollen Gegenseitigkeit der in ihnen geschehenden Mittheilung zu verlangen.

Was nun die Kirche betrifft, so kann dieselbe, da diese sich über die Gebiete aller vier moralischen Hauptgemeinschaften hin ausbreitet, natürlich keine einfache sein. Und das Gleiche gilt auch von der Familie, nur mit dem Unterschiede, der daraus abfließt, daß in dieser die vier besonderen moralischen Hauptgemeinschaften nur erst auf latente Weise enthalten sind.

Anm. 1. Allerdings bedarf es, wofern einmal durch die Organisation eine wirkliche Gemeinschaft konstituirt ist, keiner besonderen Gewährleistung mehr für die volle Gegenseitigkeit der Mittheilung. Denn dieselbe liegt schon mit in dem Begriff der Organisation. Bei ihr ist vermöge der absoluten Centralisation zwischen allen einzelnen Punkten der allgemeine Fluß der Funktionen bewirkt, so daß, indem jeder einzelne Punkt in seiner Funktion schlechthin dem Ganzen dient, unmittelbar zugleich auch wieder das Ganze (d. h. alle übrigen einzelnen Punkte in ihren Funktionen) demselben schlechthin dient. Allein hier fragt es sich nun eben weiter, worin denn in der hier fraglichen Hinsicht diese Organisation bestehe, wodurch, durch welche Vorrichtung, in diesem Punkte die Organisation bewerkstelligt werde.

Anm. 2. In Beziehung auf die Familie liegt die im §. geforderte Sicherstellung einfach in dem Verhältniß der Ehe. Siehe unten.

§. 304. Da das menschliche Handeln unter der vierfachen Form des individuellen und des universellen Erkennens sowohl als Bildens an sich der moralischen Aufgabe gewachsen ist: so muß die vollständige Gemeinschaftlichkeit jener vier moralischen Funktionen oder die vollständige Gesammtwirksamkeit der sich auf sie beziehenden vier besonderen moralischen Hauptgemeinschaften und der sie tragenden beiden moralischen Grundgemeinschaften hinreichen, um die vollständige Lösung der moralischen Aufgabe zu bewerkstelligen. Und da die vier besonderen moralischen Hauptgemeinschaften sammt den beiden moralischen Grundgemeinschaften vermöge ihrer eigenen Entwickelung mit Nothwendigkeit nach und nach zu Einer schlechthin Alle und schlechthin Alles umfassenden, also absoluten moralischen Gemeinschaft zusammengehen, und mithin in ihnen vermöge ihrer eigenen Entwickelung die Ge-

meinschaftlichkeit der sämmtlichen moralischen Funktionen schlechthin vollständig zustande kommt: so ist mit der Konstruktion der angegebenen moralischen Gemeinschaften in ihrer organischen Einheit, nämlich nach ihrer reinen moralischen Normalität, das moralische **Gut** selbst vollständig konstruirt, oder ihre Konstruktion ist zugleich die Konstruktion des moralischen höchsten Guts.

Zweites Hauptstück.

Die besonderen Kreise der moralischen Gemeinschaft.

I. Die geschlechtliche Gemeinschaft oder die Ehe und die Familie.

§. 305. Eine Gemeinschaft der menschlichen Einzelwesen ist schon ursprünglich angelegt, weil bereits auf materiell natürliche Weise, darin nämlich, daß jedem menschlichen Individuum als einem Lebendigen (§. 69, Anm. 2.), näher einem Animalischen, die geschlechtlich differente Bestimmtheit von Natur anhaftet*). Die Geschlechtsbestimmtheit involvirt aber ihrem Begriff zufolge (s. ebendas.) das Fehlen einzelner von den die Gattung konstituirenden Elementen des Seins, bei dem Thiere zunächst somatischer, folgeweise davon aber weiterhin auch psychischer. In dem geschlechtlich bestimmten Einzelwesen ist also nicht nur der Begriff der Kreaturstufe, welche es darstellt, nicht allseitig realisirt, sondern es ist in ihm auch seine Gattung selbst nicht wesentlich vollständig gesetzt. Sonach fehlt es bei dem menschlichen Einzelwesen als geschlechtlich bestimmtem an der wesentlichen Vollständigkeit desjenigen, was die menschliche Gattung des animalischen Geschöpfs specifisch ausmacht, beides in somatischer und in psychischer Hinsicht. Dieß ist aber die Personalität (das Personsein); und so ist denn das geschlechtlich bestimmte menschliche Einzelwesen keine wesentlich vollständige menschliche Person, sondern nur beide Geschlechter zusammen bilden eine solche. Nur im Manne und im Weibe zusammen kann, was der Mensch, was das menschliche Geschöpf, seiner

*) Fichte, Naturrecht (S. W., III.,), S. 79: „Der Mensch vollendet den Umkreis der Organisation allerdings auch durch die Fortpflanzung seines Geschlechts. Er ist eine vollkommene Pflanze; aber er ist mehr.“

Idee (nämlich der Idee seines Schöpfers) nach ist, auf wahre Weise zur Verwirklichung und Erscheinung kommen, selbstverständlich auf moralischem Wege. Nämlich in beiden zusammen nicht in ihrer Vereinzelung (also mittelst bloßer Addition), sondern sofern sie unter einander zu dem durch ihre Begriffe geforderten Verhältnisse verbunden sind. Der Mann wird ein ganzer Mann erst in der Verbindung mit dem Weibe, und das Weib ein ganzes Weib erst in der Verbindung mit dem Manne*). Die Geschlechtsbestimmtheit greift aber durch den ganzen materiellen Naturorganismus hindurch, auch durch den psychischen, ihn specifisch tingirend, und so sind die specifischen Geschlechtscharaktere, wie schon gesagt wurde, nicht bloß etwa somatische, sondern ebenso auch psychische**). Soll es nun zu einer Zusammenfassung der beiden Geschlechter, in denen die Gattung existirt, in die Einheit kommen***), so muß eine Unterordnung des einen von beiden unter des andern stattfinden†),

---

*) Vgl. Fichte, Syst. d. Sittenlehre (S. W., IV.,), S. 332. „Die unverheirathete Person", heißt es hier u. A., „ist nur zut Hälfte ein Mensch."

**) Ueber die Eigenthümlichkeiten der beiden Geschlechtscharaktere s. Aristoteles bei Trendelenburg, Naturrecht, S. 237 f. Kant, Anthropologie (S. W., X.,), S. 339—348. Wilh. v. Humboldt in Schillers Horen, Jahrg. 1, Heft 2 u. 3. Wirth, Spekul. Ethik, II., S. 16 ff. 51. Hirscher, Christl. Moral, II., S. 453—455. Trendelenburg, Naturrecht, S. 233 f. 235 f. Lotze, Mikrokosmus, II., S. 367—375. Vgl. auch Volkmann, Psychol., S. 47. Ulrici, Gott u. d. Mensch, I., S. 412—419.

***) Kant, Anthropol., S. 339, macht folgende sinnreiche Bemerkung, so sonderbar sie auch gefaßt ist: „In alle Maschinen, durch die mit kleiner Kraft eben so viel ausgerichtet werden soll als durch andere mit großer, muß Kunst gelegt sein. Daher kann man schon zum voraus annehmen, daß die Vorsorge der Natur in die Organisirung des weiblichen Theiles mehr Kunst gelegt haben wird als in die des männlichen, weil sie den Mann mit größerer Kraft ausstattete als das Weib, um beide zur innigsten leiblichen Vereinigung, doch auch als vernünftige Wesen, zu dem ihr am meisten angelegenen Zwecke, nämlich der Erhaltung der Art, zusammenzubringen, und überdieß sie in jener Qualität (als vernünftige Thiere) mit gesellschaftlichen Neigungen versah, ihre Geschlechtsgemeinschaft in einer häuslichen Verbindung fordauernd zu machen.

†) Kant, a. a. O., S. 339: „Zur Einheit und Unauflöslichkeit einer Verbindung ist das beliebige Zusammentreten zweier Personen nicht hinreichend; ein Theil mußte dem anderen unterworfen, und wechselseitig einer dem anderen irgendworin überlegen sein, um ihn beherrschen oder regieren zu können. Denn in der Gleichheit der Ansprüche zweier, die einander nicht entbehren können, bewirkt die Selbstliebe lauter Zank."

und diese muß ausdrücklich angelegt sein dadurch, daß sie, ihren Begriffen zufolge, das eine das stärkere, das andere das schwächere sind. So ist nun in der menschlichen Gattung der Mann der Stärkere, das Weib das Schwächere, und hieraus fließen die eigenthümlichen Differenzen ihrer beiderseitigen Geschlechtscharaktere alle ab. Beide, die Schwäche und die Stärke, sind ursprünglich Schwäche und Stärke der materiellen (somatisch-psychischen) Natur des menschlichen Einzelwesens, folgeweise sodann aber auch seiner Persönlichkeit, nämlich als rein natürlicher (d. h. abgesehen davon, was sie vermöge der moralischen Entwickelung des Individuums wird,), weil diese ja, genetisch betrachtet, eben das Produkt der Lebensfunktionen der materiellen menschlich-animalischen Natur ist. (§. 83.). Einerseits ist also die materielle animalische (d. h. somatisch-psychische) Natur des Weibes schwächer als die des Mannes, ihr Leben ist weniger energisch als das der seinigen. Davon ist die Folge, daß in allem dem, worin in ihm die Persönlichkeit von der materiellen Natur abhängt, als in seiner Genesis von ihr bestimmt werdend, diese seine materielle Natur seine Persönlichkeit in geringerem Maße gefangen nimmt als im Manne. Nun sind es aber die Empfindung und der Trieb, in denen die Persönlichkeit von der materiellen Natur abhängig ist (§. 174.): folglich sind im Weibe die sinnlich-selbstsüchtigen Triebe weniger heftig und gewaltsam und lassen sich leichter moralisiren (§. 174.) zu Gefühlen und Begehrungen, als im Manne. Weil nun aber andrerseits die natürliche Persönlichkeit des Weibes schwächer und unkräftiger ist als die des Mannes, so kann sie sich in ihm die materielle Natur nicht auf so tiefeingreifende Weise zum Werkzeug anbilden wie diese; sie kann sich also nicht eben so vollkommene Sinne und Kräfte zurüsten, wie der Mann sie gewinnt, und die Sinne und Kräfte des Weibes erhalten kein genugsam entscheidendes Uebergewicht über seine Empfindungen und Triebe. Die Lebendigkeit und Stärke, überhaupt die Vollkommenheit liegt sohin bei dem Weibe auf der Seite, auf welcher in ihm, genetisch betrachtet, die Persönlichkeit von der materiellen Natur abhängig ist, d. i. in der Empfindung, bezw. dem Gefühl, und dem Triebe, bezw. der Begehrung, — bei dem Manne dagegen auf der entgegengesetzten Seite, auf welcher in ihm, genetisch betrachtet, die materielle Natur von der

Persönlichkeit abhängig ist, d. i. im Sinn und in der Kraft. Da nun aber Empfindung und Trieb überwiegend der Individualität zugehören, Sinn und Kraft hingegen überwiegend der universellen Humanität (§. 176.): so hat das Weib seine Stärke vorzugsweise im Bereich der Individualität, der Mann aber die seinige vorzugsweise in dem der universellen Humanität. Insbesondere unterscheiden sich auch die Gebildetheit des Weibes und die des Mannes in der Art, daß jene vorzugsweise Gebildetheit des Gefühls (der Empfindung) und der Begehrung (des Triebes) ist, diese vorzugsweise Gebildetheit des Sinnes und der Kraft, und das Weib vorzugsweise durch Gebildetheit des Gefühls und der Begehrung excellirt, der Mann vorzugsweise durch Gebildetheit des Sinnes und der Kraft. Ferner: da das Leben des Weibes seine Kräftigkeit überwiegend in der Empfindung (bzw. im Gefühl) und im Triebe (bezw. in der Begehrung) hat, also in seiner Individualität: so ergießt diese in ihm, sofern es sich durch die Bildung die universelle Humanität angeeignet hat, in das abstrakte Schema dieser letzteren eine reiche Fülle von individuellem Leben, näher von Gefühl und Begehrung, — und da dieses Erfüllt- und Gesättigtsein der universellen Humanität in dem Individuum von und mit seiner Individualität das Gemüth ist (§. 164.): so ist mithin Reichthum des Gemüths für das Weib charakteristisch. Aus dem gleichen Grunde thut sich auch das Weib vorzugsweise in denjenigen moralischen Funktionen hervor, welche den individuellen Charakter an sich tragen, und in den sie betreffenden Gemeinschaften, also im Ahnen und Anschauen*), sowie in der Kunst (nämlich in ihrer unmittelbaren Form, siehe §. 334. 335.), und im Aneignen und Genießen, so wie in der Geselligkeit: während der Mann seine Stärke in den universell bestimmten Funktionen besitzt und in den sie betreffenden Gemeinschaften, also im denkenden Erkennen und Vorstellen, sowie in der Wissenschaft, und im Machen und Erwerben, sowie im bürgerlichen Leben (im s. g. Geschäftsleben).**) Von allen moralischen Gemeinschafts-

*) Aus Schleiermachers Leben, IV., S. 97: „Der Mangel der positiven Kenntnisse ist für mich nur ein neuer Reiz. Es ist wahrlich schade für viele Weiber, wenn sie viel lernen; sie verdunkeln damit nur jenes ihnen eigenthümliche genialische Wesen, das bei der Unwissenheit in seinem hellsten Licht erscheint."

**) Vgl. Hegel, Philos. des Rechts (S. W., VIII.,), S. 231. Mit dem Obigen stehen nicht in wirklichem Widerspruch die sehr zutreffenden feinsinnigen

sphären aber ist das Weib bei dem bezeichneten Sachverhalt in allererster Linie auf diejenige hingewiesen, in der auf für sie charakteristische Weise die unmittelbare Natureinheit der Persönlichkeit und der materiellen Natur vorwaltet, d. i. auf die Familie, sowie diese hinwiederum ganz überwiegend an dem weiblichen Geschlecht ihre

---

Bemerkungen Lotzes (a. a. O.), S. 370: „Ich glaube nicht, daß die intellektuellen Fähigkeiten der Geschlechter sich anders als durch die Eigenthümlichkeit der Gefühlsinteressen unterscheiden, welche ihnen ihre Richtungen vorzeichnen. Es dürfte kaum etwas geben, was ein weiblicher Verstand nicht einsehen könnte, aber sehr Vieles, wofür die Frauen sich nie interessiren lernen..... Man würde vielleicht richtiger meinen, daß Erkenntniß und Wille des Mannes auf Allgemeines, die des Weibes auf Ganzes gerichtet sind." Und S. 374: „Ich möchte endlich die Behauptung wagen, daß für das weibliche Gemüth die Wahrheit überhaupt einen anderen Sinn hat als für den männlichen Geist. Den Frauen ist alles das wahr, was durch die vernünftige Bedeutung gerechtfertigt wird, mit der es sich in das Ganze der übrigen Welt und ihrer Verhältnisse einfügt; es kommt weniger darauf an, ob es zugleich reell ist." Man nehme noch folgende weitere Aeußerungen hinzu: Schleiermacher, Psychologie, S. 480 f.: „Es tritt bei den Weibern die Seite zurück, welche die einwohnende Idee der Welt realisiren will, und die hervor, welche das Ich setzt. Denn das Gefühl dominirt überall ...... ihrer schnellen und genauen Menschenkenntniß, die auch gar nicht ist durch den Begriff, sondern alles nur durch das Gefühl. Sie fassen nur das Individuelle auf, nicht das Allgemeine. Sonst ist ihr Kunstsinn in den Lebenserscheinungen, wo er nur bezweckt, daß alles mit dem Ton ihres Gefühls stimmen soll. Aber auch muß bei den Weibern das Gefühlstemperament hervortreten und das Thätigkeitstemperament zurück. Eine überwiegend cholerische oder phlegmatische Frau ist auf eine unangenehme Weise männlich, so wie ein sanguinischer oder melancholischer Mann weibisch ist. Ebenso macht man weniger Anspruch auf Charakter an eine Frau, das erhöhte Bewußtsein aber soll sich bei ihr im Gefühl und dessen unmittelbaren Aeußerungen offenbaren, und das geschieht in der Sitte. Denkt man sich Männer fühlend unter sich, so ist die beste Sitte die möglichste Freiheit; denkt man sich Weiber handelnd außer dem häuslichen Kreise, den der Mann beschirmend rein hält, so verzeiht man auch leichter, wenn sie vom Augenblick fortgerissen werden. Es ist daher kein Geschlecht besser oder schlechter als das andere. Aber die größere Kontraktion der Weiber macht, daß sie sich mehr isoliren, und jede hat ihren Werth einzeln für sich. Die Männer sind zur Gemeinschaft geboren, haben ihren Haltpunkt durch einander, und jeder zeigt am meisten, was der Einzelne kann, im Zusammensein mit Andern. Wenn wir jetzt, nachdem durch Sokrates und Christus die Gleichheit zur Anerkennung gekommen war, wieder anfangen, die Weiber geringer zu achten, so kommt das daher, weil wir in großem Bedürfniß nach öffentlichem Leben das häusliche zurückstellen; aber davor ist zu warnen." Schopenhauer, Die Welt als Wille u. Vorstell., II., S. 447: „Weiber können bedeutendes Talent, aber kein Genie haben; denn sie bleiben stets subjektiv."

Basis hat, — während dagegen der Mann vermöge seines entgegengesetzten Geschlechtscharakters seinen Hauptberuf außer dem Hause hat, im öffentlichen Verkehr*). Je weiter in dem Individuum die moralische Entwickelung vorschreitet, in desto größerer Schärfe tritt in ihm sein Geschlechtscharakter, namentlich auch der psychische, hervor, in gleichem Verhältniß mit der Entwickelung seiner Individualität überhaupt, deren Grundlage eben seine geschlechtliche Bestimmtheit ausmacht**). Blickt man nun auf die beiden, hier in den äußersten Umrissen gezeichneten, menschlichen Geschlechtscharaktere, so leuchtet es ein, daß keiner von beiden den anderen überflüssig macht. Keinen von beiden möchten wir missen wollen, schon deßhalb, weil wir keinem von beiden einen absoluten Vorzug vor dem anderen zuzuerkennen vermöchten. Wir finden aber auch in keinem von beiden für sich allein die eigenthümlichen wesentlichen Merkmale, die wir im Gedanken des menschlichen Geschöpfs zusammenfassen, vollständig wieder, und wir können sie überhaupt nicht in dem einen von den beiden Geschlechtern vollständig verknüpft denken, sondern nur in ihrer Vertheilung an die beiden Geschlechter finden wir Raum für sie in ihrer Vollständigkeit***). Keins von beiden Geschlechtern ist für sich allein die Gattung Mensch, das wesentlich vollständige menschlich animalische Geschöpf, die wesentlich vollständige irdisch-geschöpfliche Person. Wer nur den Mann oder nur das Weib kennt, weiß noch nicht, was es heißt: der Mensch; er kennt den Menschen nur halb, — ganz kennt er ihn nur, wenn er beide kennt, Mann und Weib, und zwar beide in ihrer Verbindung unter einander. Was nun aber das Verhältniß der beiden angegebenermaßen differenten Geschlechter zu einander angeht, so steht

---

*) Vgl. Hegel, Philos. des Rechts (S. W. VIII.,), S. 239 f.

**) Trendelenburg, Naturrecht, S. 235: „Daß der große Unterschied des männlichen und weiblichen Wesens, der sich sonst nach allen Seiten ausbreitet, in der unteren und roheren Schicht des Volks in geringerem Maße hervortritt, beweist nur seinen Zusammenhang mit der geistigen Erhebung überhaupt."

***) Fichte, Syst. d. Sittenl. (S. W., IV.,), S. 332: „Der physische Mensch ist nicht Mann oder Weib, sondern er ist beides; ebenso der moralische. Es gibt Seiten des menschlichen Charakters und grade die edelsten desselben, die nur in der Ehe ausgebildet werden können."

an und für sich keines von beiden höher als das andere, indem jedes von beiden in sich von den beiden wesentlichen Seiten des menschlichen Geschöpfs die eine auf eigenthümlich vollkommene Weise darstellt, der Mann die universelle Humanität, das Weib die Individualität. Allein eben in dem Verhältniß dieser beiden wesentlichen Seiten an dem Menschen ist gleichwohl eine Unterordnung des einen Geschlechts unter das andere begründet. Wie in dem menschlichen Einzelwesen seine Individualität, ihrem eigenen Begriff zufolge, von der universellen Humanität sich bemeistern und zueignen lassen soll, und wie sie grade in ihrer durchgreifenden Abhängigkeit von jener ihre eigene volle und freie Entfaltung findet, und eben nur in ihr: grade so hat die Repräsentantin der Individualität, das Weib, sich dem Repräsentanten der universellen Humanität, dem Manne*), unterzuordnen, und eben durch diese Unterordnung unter ihn mit ihm die innigste und freiste Verbindung einzugehn. Grade in diesem seinem durchgreifenden Abhängigkeitsverhältnisse von dem Manne liegt für das Weib die Emancipation von den Unvollkommenheiten, die ihm vermöge der relativen Schwäche der Persönlichkeit in ihm natürlich sind**), und die Bedingung seiner glücklichen moralischen Entwickelung.

Anm. 1. Die Tendenz auf die s. g. Emancipation des Weibes ist demnach eine gradezu antimoralische. Aber auch die romantisch-sentimentale Frauenhuldigung und die gewöhnlich s. g. Galanterie***) sind eben nicht Symptome besonders gesunder Moralität.

Anm. 2. Wie keins der beiden Geschlechter für sich allein der wahre Mensch ist, kann man sich recht anschaulich machen, wenn man sich ein Erdenleben denkt, in dem es entweder nur Männer oder nur Frauen gäbe. Wer möchte es in einer solchen Welt aushalten?

§. 306. Wenn nun in dem geschlechtlich bestimmten Individuum die menschliche Gattung wesentlich unvollständig gesetzt ist, wenn dasselbe eine wesentlich unvollständige menschliche Person

---

*) Vgl. 1 Cor. 11, 7.

**) Kant, Anthropol. (S. W., X.), S. 346: „Das Weib wird durch die Ehe frei, der Mann verliert dadurch seine Freiheit." Das letztere ist unrichtig.

***) Kant, Anthropol., S. 344, definirt sie als „die Affektation, in alle Weiber verliebt zu scheinen."

ist: so bedarf es, um zu sein, was sein Begriff mit sich bringt, d. h. ein wahrer Mensch, in geschlechtlicher Beziehung einer Ergänzung, nämlich der Ergänzung durch ein Individuum des anderen Geschlechts; und so liegt es im Begriff der beiden Geschlechter, daß sie auf einander angewiesen sind, um sich gegenseitig in geschlechtlicher Beziehung zu ergänzen, nämlich dadurch, daß sie mit einander eine Gemeinschaft des Geschlechts (geschlechtliche Gemeinschaft) eingehen.

Anm. Als Mann und Weib, als eine Zweiheit von Individuen, mußte der Mensch auch deßhalb geschaffen werden, weil eine menschliche Entwickelung des Individuums ohne menschliche Anregung nicht möglich ist. Vgl. Mehring, Religionsphilos., S. 299 f.

§. 307. Diese Bedürftigkeit der Geschlechtsergänzung gibt sich in dem geschlechtlich bestimmten materiellen animalischen Einzelwesen sofort kund und macht sich geltend als ein materielles Naturbedürfniß durch einen materiellen Naturtrieb zur Geschlechtsvereinigung, der ihm seinem Begriffe selbst zufolge einwohnt, den Geschlechtstrieb. Auch dem menschlichen Einzelwesen wohnt, als einem materiellen animalischen, dieser Trieb ein; aber da es ein personelles und damit ein moralisches ist, so verharrt er in ihm nicht in seiner Natürlichkeit, d. h. natürlichen Rohheit, sondern er wird in ihm auch mit hineingezogen in den Proceß der Selbstbestimmung oder in den moralischen Proceß. Er wird also persönlich bestimmt durch die Persönlichkeit und dadurch moralisirt, nämlich zur Begehrung erhoben, und so umgearbeitet ist er die Geschlechtsliebe, die (als Liebe, s. §. 143.) wesentlich ein Personelles ist, eine Sache der Persönlichkeit und der Person. Die Geschlechtsliebe hat zu ihrem Objekt nicht die natürliche Geschlechtsbestimmtheit, sondern die persönliche, d. h. die somatisch-psychische Geschlechtsbestimmtheit als der Persönlichkeit des Individuums zugeeignete, d. i. als vermöge der eigenen Selbstbestimmung desselben moralisch bestimmte, damit aber zu einer geistigen gewordene. Die moralische Forderung ist nämlich selbstverständlich die vollständige Zueignung jener materiellen natürlichen (somatisch-psychischen) Geschlechtsbestimmtheit an die Persönlichkeit des Individuums. Erst hierdurch wird sie ein Moralisches (näher ein Sittliches). Zugleich ist diese Zueignung

aber auch ihre volle Entwickelung, nämlich als psychischer. Denn diese, die psychische Geschlechtsbestimmtheit, ist es, worauf die Selbstbestimmung in dieser Richtung unmittelbar sich richtet, oder welche unmittelbar moralisch bestimmt und gesetzt und damit vergeistigt wird. Auf sie eben geht, wie gesagt, die Geschlechtsliebe. Das vermittelnde Moment bei dieser ist die unmittelbare Erscheinung der Geschlechtsbestimmtheit des Individuums in dem Medium seiner materiellen somatisch-psychischen Natur, d. h. die geschlechtliche Schönheit*). Diese geschlechtliche Schönheit ist aber bei der moralischen Normalität näher der Reflex der Geschlechtsbestimmtheit in der materiellen Natur des Individuums, wie sie bereits die moralisch gesetzte, also die persönlich bestimmte und die geistige ist, folglich vor allem in seiner psychischen Natur, m. a. W. vor allem die Seelenschönheit. Die geschlechtliche Schönheit so verstanden, wird also ihre Mitwirksamkeit wesentlich miterfordert zur Normalität des Verhältnisses zwischen den beiden Geschlechtern, nämlich als Erweckungsmittel der Geschlechtsliebe. Der Geschlechtstrieb ist ein moralisch normaler nur, sofern er im Zusammenhange mit der Geschlechtsliebe erwacht und vollständig in diese eingehüllt ist, — nur sofern er sich mit ihr schlechthin deckt und in ihr schlechthin aufgeht**). In diesem Falle sucht er nicht seine Befriedigung bei dem anderen geschlechtsdifferenten Individuum, sondern ist nur ein Mittel der Hingebung an dieses. Die Geschlechtsgemeinschaft ist sonach eine moralisch normale nur, sofern in ihr die materiell-somatische Funktion der persönlich-psychischen, also der moralischen oder geistigen, schlechthin zugeeignet ist, so daß diese letztere die erstere schlechthin deckt, eben damit aber zugleich zudeckt. Gegen das Hervortreten des materiell Geschlechtlichen als

---

*) Vgl. Vorländer, Organ. Wissenschaft der Seele, S. 349. „Die Schönheit," heißt es hier, „ist das zunächst vermittelnde Element in der Geschlechtsliebe, denn sie ist der natürliche Ausdruck des in sich vollendeten individuellen Lebens." Desgl. Palmer, Moral, S. 387.

**) Vgl. Fichte, Syst. d. Sittenlehre, (S. W., IV.), S. 329 f. Daub, Syst. der theol. Moral, II., 1, S. 126—130. Harleß, Christl. Ethik (6. A.), S. 516 f.

solchen reagirt sofort das moralische Gefühl in der geschlechtlichen Scham*), der Grundform der moralischen Scham überhaupt.

Anm. 1. Weil die Wirkung der Persönlichkeit direkt immer eine Wirkung auf ihren inneren Naturorganismus, den psychischen, ist, so ist die Geschlechtsbestimmtheit als persönliche (als Bestimmtheit der Person, also auch des Ich,) immer zunächst an der psychischen Geschlechtsbestimmtheit gesetzt und in concreto von dieser nicht scheidbar. Diese persönliche ist jedoch die psychische Geschlechtsbestimmtheit nicht schon an sich selbst, nicht wie sie unmittelbar als natürliche beschaffen ist, sondern nur wie sie moralisch geworden ist vermöge der eigenen Selbstbestimmung des Individuums, also wie sie die bereits geistige oder doch in der Vergeistigung begriffene ist.

Anm. 2. Ueber die geschlechtliche Schönheit hat bekanntlich immer nur das andere Geschlecht ein kompetentes Urtheil. Sie ist übrigens hier nie als die bloß sinnliche (die sinnliche als solche) zu verstehen**), welche den Reflex der geschlechtlich bestimmten Persönlichkeit vielmehr nur verhüllt. Im Gegentheil ist überall in erster Linie an die s. g. Seelenschönheit zu denken, welche unter die beiden Geschlechter in der Art vertheilt ist, daß es sich mit ihr wie mit einer Münze verhält, von der man nicht sagen kann, was an ihr schöner sei, der Avers oder der Revers. Daß die geschlechtliche Schönheit ein moralisch bedeutsames Moment ist***), das gibt sich schon darin kund, daß sie nur bei dem Menschen vorkommt†). Wenn bei der Eingehung des geschlechtlichen Verhältnisses, und ebenso auch bei dem Anknüpfen des geselligen Verkehrs zwischen den beiden Geschlechtern, die Rücksicht auf die Schönheit (nämlich im eben bezeichneten Sinne) nicht in Be-

*) Vgl. Marheineke, Theol. Moral, S. 366 f.: („Die Sprache der Schamhaftigkeit ist die Schamröthe.") Besonders die feinen Bemerkungen Lotze's, Mikrokosmus, II., S. 392—401, und Fichte, Staatslehre (S. W., IV.), S. 481.

**) Marheineke, Theol. Moral, S. 364: „Das äußerliche noch natürliche Wohlgefallen an der persönlichen Gestalt und Erscheinung ist nicht das grobe, materielle, es ist nicht Wohlgefallen an der üppigen Fülle und sinnlichen Fleischlichkeit, sondern an der ästhetischen Erscheinung, an der Schönheit und Anmuth, an der moralischen Haltung und Würde. Es ist dieß zunächst das Moment der Reinheit in der Keuschheit."

***) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sittenlehre, S. 261.

†) Vgl. Strümpell, Vorschule der Ethik, S. 210.

tracht kommt, so ist dieß gerade ein Symptom moralischer Abnormität. So bringt ja auch der moralisch Ungebildete bei der Schließung geschlechtlicher Verbindungen jene Schönheit nur wenig mit in Rechnung, desto mehr aber den bloß sinnlichen Geschlechtsreiz.

Anm. 3. Wenn der Akt der Geschlechtsverbindung ein Akt ausschließend der (gegenseitigen) Geschlechtsliebe ist, dann dürfen die Engel Gottes bei ihm Zeugen sein. Freilich nicht auch sündige Menschen.

Anm. 4. Die Geschlechtsliebe ist immer wesentlich Liebe zum Geschlecht an sich selbst (wobei nur nicht ausschließend an den somatischen Geschlechtscharakter zu denken ist, sondern der psychische ausdrücklich mit einbegriffen sein will). Sterne ist in seinem Recht, wenn er sagt: „Ich bin fest überzeugt, daß ein Mann, der nicht eine Liebe zu dem ganzen Geschlecht der Frauen hat, unfähig ist, jemals eine einzelne so zu lieben, wie er sollte.“ Allein dieß ist doch nur die eine Seite an der Sache; sie hat wesentlich auch noch eine andere, die unten §. 315 zur Sprache kommen wird.

§. 308. Indem das geschlechtlich bestimmte Individuum seine individuelle Person ergänzt durch die Gemeinschaft, die es mit einem Individuum des anderen Geschlechts in Beziehung auf das Geschlecht eingeht, nimmt es dieses andere Individuum in seine eigene individuelle Person auf, m. a. W. eignet es diese andere individuelle Person sich an (bildet es sie sich individuell an). Sofern aber das sexuelle Verhältniß das wirklicher Gemeinschaft und folglich der Gegenseitigkeit ist, wird unmittelbar zugleich auch das erstere Individuum seinerseits von dem letzteren sich angeeignet. Der Proceß der Geschlechtsverbindung ist demnach wesentlich ein (somatisch-psychischer) Aneignungsproceß (ein Proceß des Assimilirens, des individuellen Bildens), — aber ein Aneignungsproceß von Personen (nicht von Sachen), und zwar ein Proceß der Wechselaneignung (Wechselassimilation) von zwei individuellen Personen*). Vermöge desselben eignen zwei

*) Novalis Schriften, II., S. 114: „Wie das Weib das höchste sichtbare Nahrungsmittel ist“ u. s. w. In demselben Sinne sagt Culmann, Chr. Ethik, I., S. 419, die Ehe sei „im Grunde Leiblichkeitszuwachs.“ Vgl. überhaupt J. H. Fichte, System der Ethik, II, 2, S. 165.

individuelle Personen von entgegengesetztem Geschlecht nicht nur gegenseitig die eine von der anderen, sondern auch gegenseitig einander selbst an, und gehen so in individuell persönliche Einheit, in die Einheit Einer erweiterten individuellen Person zusammen (werden „Ein Fleisch"*)).

Anm. 1. In dem Geschlechtsproceß ist das Individuum, das sonst immer nur das Subjekt des Aneignens ist, auch das Objekt desselben.

Anm. 2. Daß der Geschlechtsprozeß ein Aneignungsproceß ist, das liegt darin zu Tage, daß das Vermittelnde bei ihm der Geschlechtstrieb ist. Denn eben das Aneignen wird ja wesentlich durch den Trieb vermittelt (§. 251.). Ebenso aber auch darin, daß er, wie dieß bei dem Aneignen wesentlich ist (§. 252.), von einem Genießen unmittelbar begleitet wird, und zwar von dem sinnlich — und in der Geschlechtsliebe auch moralisch — intensivsten.

Anm. 3. Eben darin, daß der Geschlechtsproceß wesentlich Aneignungsproceß ist, liegt der Grund von der unbedingten moralischen Verwerflichkeit der solitären und überhaupt der naturwidrigen Befriedigung des Geschlechtstriebs vor Augen, von der Kant**) mit Recht bemerkt, daß es gar nicht leicht sei, sie begrifflich nachzuweisen. Die einsame und überhaupt die naturwidrige Vollziehung der somatischen Geschlechtsfunktion ist ja eben kein Aneignen, was die Geschlechtsverrichtung ihrem Begriffe nach ist.

§. 309. Als gegenseitige Aneignung von zwei geschlechtsverschiedenen Individuen ist die Geschlechtsgemeinschaft durch die Gegenseitigkeit der Geschlechtsliebe auf Seiten derselben bedingt. Nur bei ihr kann sie ein Aneignen der Personen sein.

Anm. Ohne diese Gegenseitigkeit der Geschlechtsliebe ist die Geschlechtsverbindung eine Entwürdigung, und zwar beider Theile, wenn auch in verschiedener Art.

§. 310. Ist die Geschlechtsverbindung ein Aneignungsproceß, so muß sie zu ihrem Produkt ein Eigenthum (in dem Ein für allemal festgestellten Sinne) haben. Dieses sind die Kinder. Die Conception aufseiten des Weibes ist die wirklich realisirte An-

*) 1 Mos. 2, 24. Ephes. 5, 28. 29.

**) Metaphys. Annäherungsgründe der Tugendlehre (S. W., V.), S. 255 f.

eignung, und zwar gegenseitige Aneignung, im gegenseitigen Assimationsprocesse der Geschlechtsverbindung. Eben in ihnen besitzen die geschlechtsdifferenten Individuen ihre gegenseitige persönliche Ergänzung*). Der Geschlechtsproceß ist somit näher Zeugungsproceß (Generationsproceß). Als Produkte eines Aneignungsprocesses aber sind die Kinder ursprünglich wirkliches Eigenthum (nicht ein bloßer Eigenbesitz) ihrer Erzeuger, der Eltern, und zwar, bei der Gegenseitigkeit jenes Aneignens, ein beiden Eltern schlechthin gemeinsames Eigenthum. Sie gehören so mit zur gemeinschaftlichen individuellen Person der Eltern, und es findet zwischen ihnen und diesen von Hause aus eine materiell-physische Einheit, eine reale Einheit des sinnlichen (somatisch-psychischen) Lebens statt. Und zwar so, daß das Band derselben auffeiten der Eltern ein specifisch engeres ist als auffeiten der Kinder**). Denn die Kinder sind der Eltern Eigenthum, nicht aber sind auch umgekehrt die Eltern Eigenthum der Kinder. Doch lösen sich die Kinder vermöge ihrer eigenen moralischen Entwickelung allmälig heraus aus diesem ursprünglichen Eigenthumsverhältniß, und gelangen zu persönlicher Selbständigkeit.

Anm. Hier deckt es sich auf, wie tief in der Natur der Sache selbst die patria potestas begründet ist, nämlich in dem eigentlichen Eigenthumsverhältniß der Kinder zu den Eltern, — aber auch, wie sie durch dieses ihr Fundament selbst in sehr bestimmte Grenzen eingeschlossen ist. Mit nichts in der Welt darf der Mensch — so paradox dieß auch klingen mag, — weniger frei schalten als mit seinem Eigenthum (nämlich in unserem Sinne).

§. 311. Ist die Geschlechtsgemeinschaft ein Aneignen, nämlich ein sich gegenseitig Aneignen der geschlechtsdifferenten Einzelpersonen, so muß sie dem Begriff des Aneignens (§. 251.) gemäß, um normal zu sein, wesentlich zugleich, und zwar schlechthin, Selbstaufopfe-

*) J. H. Fichte, Syst. d. Ethik, II., 2, S. 165: „Die Kinder sind das Resultat und für die Eltern selbst das objektiv gewordene, sichtbare „Pfand" dieser gelungenen Wechselaneignung."

**) Hegel, Philos. des Rechts (S. W., VIII.,), S. 238: „Es ist zu bemerken, daß im Ganzen die Kinder die Eltern weniger lieben als die Eltern die Kinder, denn sie gehen der Selbständigkeit entgegen und erstarken, haben also die Eltern hinter sich, während die Eltern in ihnen die objektive Gegenständlichkeit ihrer Verbindung besitzen."

rung sein, nämlich ein sich selbst schlechthin aneinander Hingeben und an und für einander Aufopfern dieser Individuen in selbstverleugnender Liebe*). Eben durch diese gegenseitige Selbsthingebung und Selbstaufopferung kommt es zwischen ihnen mittelst ihres Geschlechtsverhältnisses mehr und mehr zu derjenigen moralischen und folgeweise auch geistigen Einheit, vermöge welcher sie sich wirklich gegenseitig moralisch, und das heißt ja zugleich geistig, aneignen, sich ein das andere in seine eigene individuelle Person aufnehmen, und so zur Einheit einer erweiterten individuellen Person verschlungen werden, die in ihrer Vollendung eine vollendet geistige ist.

§. 312. Die geschlechtliche Gemeinschaft ist als Aneignen der in diesem stattfindenden Gegenseitigkeit zufolge Gemeinschaft des Aneignens oder des individuellen Bildens. Als diese ist sie aber wesentlich gesellige Gemeinschaft (§. 375.), und zwar die Grundform dieser. Eben in ihr kommt es überhaupt zuerst zu einer wirklichen Gemeinschaft der menschlichen Einzelwesen, und zwar dieser als ganzer individueller Personen, also zu einer allseitigen und vollen, zu einer wahrhaft innigen menschlichen Gemeinschaft. So ist die geschlechtliche Gemeinschaft die Grundlage der moralischen Gemeinschaft überhaupt. Wie das individuelle Bilden oder das Aneignen die ursprüngliche menschliche Funktion ist, wie eben dieses es ist, worauf das materielle und mithin auch das moralische Leben des menschlichen Individuums in seiner Entstehung, Erhaltung und Entwickelung letztlich ursächlich beruht (§. 251.): grade so kann auch die primitive und fundamentale Form der menschlichen Gemeinschaft und ihr fundamentaler Lebensproceß nichts anderes sein als ein Proceß des individuellen Bildens, als ein Aneignungsproceß, nämlich das sich gegenseitig Aneignen der menschlichen Individuen, wie ein solches eben in dem geschlechtlichen Verhältniß wesentlich stattfindet.

§. 313. Als der Generationsproceß ist der Proceß der Geschlechtsgemeinschaft der Fortpflanzungsproceß des menschlichen

*) Baader, Ferm. cognit. H. 1, (S. W., II.), S. 180: „Was (wer) mich belebt, dem lebe ich auch, mit und durch den lebe ich; von dem ich lebe, mit und für den lebe ich, dessen Willen thue ich, der lebt in mir."

Geschlechts. Vermöge desselben Processes also, der als ein Aneignen wesentlich der Selbsterhaltungsproceß des menschlichen Individuums ist (§. 251.), erhält sich unmittelbar zugleich die menschliche Gattung im materiellen Dasein. Und so ist die geschlechtliche Gemeinschaft die bleibende Grundlage des materiellen Lebensprocesses des wahren moralischen Subjekts, der Menschheit, und damit zugleich des moralischen Processes selbst. Wie also die Abzweckung des Geschlechtsverhältnisses und der Geschlechtsverbindung ganz im Allgemeinen (s. §. 69, Anm. 2.) auf die Erhaltung der Gattung geht, bei dem Vergehen, welchem die Einzelwesen, in denen sie ihr Dasein hat, sofern sie materielle sind, unvermeidlich unterliegen: eben so erhält sich auch die menschliche Gattung insbesondere auf der gleichen Grundlage des Geschlechtsverhältnisses mittelst der von ihren Individuen vollzogenen Geschlechtsgemeinschaft in ihrem materiellen Dasein.

§. 314. Die Gemeinschaft der Geschlechter ist eine Gemeinschaft und ein gegenseitiges sich Aneignen und in geschlechtlicher Hinsicht Ergänzen der geschlechtsverschiedenen individuellen Personen, nicht der Geschlechter als solcher. Sie ist als ein menschliches Verhältniß wesentlich ein moralisches Verhältniß, nicht ein lediglich animalisches oder bloß materielles oder sinnliches (nicht ein sinnliches rein als solches). Daher ist in dem Verhältniß der Geschlechter das Objekt des geschlechtlichen Aneignens das geschlechtsdifferente moralische Subjekt, das geschlechtsdifferente Individuum, wie es so und so moralisch beschaffen, wie es vermöge seiner moralischen Entwickelung so und so moralisch bestimmt ist; und gleicherweise ist dann auch das geschlechtlich aneignende Subjekt ein in eben solcher Weise geschlechtsverschiedenes Individuum. Zwei sexuell differente Individuen gehen mit einander geschlechtliche Gemeinschaft ein nicht wie sie von Natur eben nur durch die Geschlechtsdifferenz als solche zu einander in einem Verhältniß stehn, sondern wie sie Individuen von einem auf geschlechtlich eigenthümliche Weise verschiedenen moralischen Charakter (diesen Ausdruck im weitläuftigsten Sinne genommen) sind, in der Art nämlich, daß sie sich in Beziehung auf jene geschlechtliche Differenz ihres moralischen Charakters grade als indivi-

duelle Personen gegenseitig ergänzen. Es sind also nicht bloß die geschlechtlichen Unterschiede, die sich in ihnen gegenseitig anziehen und ergänzen wollen, und überhaupt gar nicht diese rein als solche, — sondern die ganzen beiderseitigen Individualitäten, wie sie sich jede auf der Grundlage ihrer geschlechtlichen Bestimmtheit moralisch gestaltet haben. Die geschlechtliche Bestimmtheit bildet nämlich ihrem Begriff zufolge in dem menschlichen Einzelwesen die allgemeinsten Grundkontoure seiner Individualität, und je mehr diese letztere sich in ihm entwickelt, d. h. je durchgreifender sie von seiner Persönlichkeit bestimmt wird (§. 167.), desto vollständiger und tiefer wird die geschlechtliche Bestimmtheit in die ganze Individualität hineingearbeitet, desto völliger durchdringt sie sie, desto schärfer prägt sie sich in ihr nach allen ihren Seiten aus, desto unauflöslicher verschlingt sie sich mit allen übrigen individuellen Zügen. Als moralisch (normal) bestimmte (als der moralischen Entwickelung unterlegene) ist folglich die Geschlechtsbestimmtheit schlechterdings nicht isolirt für sich, schlechterdings nicht rein als solche vorhanden, sondern nur als in die gesammte Individualität hineinverflochten und mit ihr gesättigt. Wenn nun aber so der Geschlechtscharakter als moralisch bestimmter oder gesetzter schlechterdings nicht für sich allein und in abstracto zu haben ist, sondern nur in und zusammen mit der ganzen Individualität: so muß die sexuelle Integrirung, sofern sie, wie es zur moralischen Normalität erfordert wird, nicht bloß eine materiell physische, sondern eine persönliche sein will, eine Integrirung der ganzen beiderseitigen Individualitäten — nämlich nach ihrem geschlechtlich differenten Charakter sein, und auf der gegenseitigen Anziehung nicht zweier differenter bloßer Geschlechtsbestimmtheiten, sondern zweier geschlechtlich differenter ganzer Individualitäten beruhen, — auf einer ausgesprochenen gegenseitigen Anziehung der Gesammtindividualitäten von zwei geschlechtsverschiedenen Individuen. Die Zuneigung zum Geschlechtscharakter, und das gilt auch von dem psychischen, darf überhaupt gar nicht rein als solche vorkommen, sondern, immer nur als eingetaucht in die Zuneigung zu der eigenthümlichen fremden Individualität überhaupt, so daß

die geschlechtliche Beziehung, obschon sie die wesentliche Grundlage des ganzen Verhältnisses ist, doch bei demselben nicht und nie für sich allein, isolirt von der übrigen Individualität, in Betracht kommt, sondern immer nur als die allgemeine Grundfarbe dieser bestimmten Individualität als eines Ganzen. Die Tendenz zur Geschlechtsvereinigung darf nicht auf das andere Geschlecht rein als solches gehn, sondern sie muß direkt das bestimmte Individuum des andern Geschlechts als dieses besondere Individuum in seiner Totalität an und für sich (nicht als Exemplar seines Geschlechts) zum Objekt haben*).

Anm. 1. Wenn das Geschlecht rein als solches gesucht wird, und vollends auch noch ausschließend nach seiner somatischen Seite, so ist das die eigentliche Hurerei.

Anm. 2. Es ist eine Erfahrungsthatsache, daß überall da, wo die Individualität vergleichungsweise nur wenig entwickelt ist, (wie in den untersten Volksklassen) in dem persönlichen Charakter auch die eigenthümlichen Züge, durch welche die Geschlechter sich charakteristisch unterscheiden, nur schwächer hervortreten. In den niederen Ständen ist der Unterschied zwischen dem persönlichen Charakter des Mannes und dem des Weibes weit weniger scharf ausgeprägt als in den gebildeten Klassen der Gesellschaft. Insbesondere sind dort unweibliche Weiber weit gewöhnlicher als hier.

§. 315. Wir haben noch einen Schritt weiter zu gehn. Als menschliche ist die Geschlechtsdifferenz nicht die von Exemplaren, sondern die von Individuen. Sie ist mithin eine individuell bestimmte. Die geschlechtliche Ergänzung, welche das menschliche Einzelwesen sucht, ist folglich eine Ergänzung seiner individuell be-

---

*) J. H. Fichte, Syst. d. Ethik, II., 2, S. 165: „Sodann aber wird dieser Aneignungsproceß nur dadurch ein vollständiger und definitiver, (zugleich der specifisch-menschliche im Unterschiede von der Befriedigung des bloßen „Gattungstriebes") indem die Persönlichkeit des anderen Geschlechtsindividuums um ihrer selbst willen darin gewählt und geliebt wird, nicht bloß das Geschlecht als solches. Nur dadurch wird der Anfang gemacht mit der Ethisirung jenes Triebes, daß in der Ehe nicht lediglich ein Geschlecht das andere sucht (Venus vulgivaga), sondern individuelle Auswahl, vermittelt durch das gemüthliche Gefühl der Liebe, dabei stattfindet, und zwar mit Entschiedenheit der Wahl für immer."

stimmten Geschlechtlichkeit, — nicht der Geschlechtlichkeit seines Geschlechts überhaupt, sondern der eigenthümlichen Modifikation, welche sie in ihm individuell an sich hat. So kann nun aber auch seine geschlechtliche Ergänzung wieder nur eine individuelle und folgeweise nur eine einzigartige sein. Das geschlechtlich bestimmte menschliche Einzelwesen kann sich, weil es Individuum ist, wiederum nur durch ein in entgegengesetzter Weise sexuell bestimmtes Individuum geschlechtlich ergänzen, also nur durch eine individuell eigenthümlich bestimmte entgegengesetzte Geschlechtlichkeit. Weil die menschlichen Einzelwesen Individuen sind, so ist das sexuelle Verhältniß als das menschliche wesentlich ein Verhältniß nicht zwischen bloßen Einzelwesen (bloßen Exemplaren des bestimmten Geschlechts), sondern zwischen Individuen, d. h. begriffsmäßig (oder specifisch) differenten Einzelwesen des bestimmten Geschlechts; und so entspricht die Geschlechtsgemeinschaft als menschliche ihrem Begriff nur in dem Falle, wenn die beiden Einzelpersonen sich nicht nur in Ansehung ihres Geschlechtscharakters, denselben in seiner abstrakten Allgemeinheit genommen, sondern bestimmt auch in Ansehung desselben, wie er in ihnen individuell näher modifizirt ist, oder nach ihrer geschlechtlich bestimmten Individualität specifisch und mithin auf einzigartige Weise correspondiren und integriren, was dann der Fall ist, wenn das Weib eben das als Weib ist, was der Mann als Mann ist, und umgekehrt. (Dieß gibt die rechte Ehe.) Kurz, das geschlechtliche Verhältniß muß, um normal zu sein, auf der gegenseitigen (denn s. §. 309,) individuellen geschlechtlichen Zuneigung zweier sexuell differenter Einzelpersonen beruhen. Bei der moralischen Normalität richtet sich daher die Geschlechtsneigung entschieden auf ein bestimmtes einzelnes Individuum des anderen Geschlechts, mit ausdrücklichem Ausschluß aller übrigen*). Sie nimmt von dem ganzen Geschlecht nichts in An-

*) J. H. Fichte, Syst. der Ethik, II., 2, S. 165 f: „In der rechten (begriffsmäßigen) Ehe ist jedes der Geschlechtsindividuen auch von der Seite des Triebes für immer mit dem anderen Geschlechte abgefunden. Das ganze Geschlecht ist ihm nur vorhanden in dem Einen von ihm gewählten Individuum. (Daher die psychologische Richtigkeit des Ausspruchs: „Wer ein Weib ansiehet, ihrer zu begehren, der hat schon die Ehe mit ihr gebrochen in seinem Herzen.“)“

spruch als dieses bestimmte einzelne Individuum, und verzichtet auf alle übrigen, als welche für sie gar nicht da sind. Die Geschlechtsgemeinschaft hat sich so auf eine specifische und damit zugleich völlig einzige Wahlanziehung zwischen zwei geschlechtsverschiedenen Individuen zu gründen*). Wo zwei Individuen Geschlechtsgemeinschaft eingehen, da muß von ihnen gelten, daß dieser bestimmte Mann erst in der geschlechtlichen Verbindung mit diesem bestimmten Weibe ein ganzer Mann wird, und dieses bestimmte Weib erst in der geschlechtlichen Verbindung mit diesem bestimmten Manne ein ganzes Weib**). Je mehr die Individualität, d. h. dann zugleich überhaupt die Moralität, bereits entwickelt ist, eine desto ausschließendere individuelle Wahlanziehung wird zur Normalität der geschlechtlichen Verbindung erfordert***). Eben wegen der hiermit gesetzten ausschließenden Richtung des (übrigens gar nicht in seiner Nacktheit hervortretenden, sondern vollständig in der Geschlechtsliebe verhüllten,) Geschlechtstriebes auf ein bestimmtes Individuum des andern Geschlechts ist er selbst ein moralisch

---

*) Vgl. Wirth, Specul. Ethik, II., S. 40. Baader schreibt Fermenta cognit., H. 1, (S. W., II.,), S. 179 f.: „Das Ideale in der thierischen Begattung (sogenannten Liebe) ist das Aufgehen des ewigen Geschlechtes im Untergange des Individuums, das Ideale menschlicher Liebe dagegen ist das Aufgehen des ewigen Geschlechtes im Aufgehen der Einzigkeit der Person, so daß also eben diese Person nach ihrer ewigen Einzigkeit aufgeht (als Glied des Ganzen) und dieses Einzige dem Liebenden sohin für alles gilt. Durchscheinen des Ganzen (Gottes) durch verklärte Einzigkeit der Person.“ Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, II., S. 612: „So unerklärlich die ganz besondere und ihm ausschließliche Individualität eines jeden Menschen ist, so ist es eben auch die ganz besondere und individuelle Leidenschaft zweier Liebenden, ja im tiefsten Grunde ist beides Eines und dasselbe.“ Fichte, Polit. Fragm. (S. W., VII.,), S. 598 f., verwirft die Rücksicht auf die individuelle Wahlanziehung bei der Ehe als moralisch falsch.

**) Palmer, Die Moral des Christenthums, S. 48: „So ist in der That für den Mann das Weib, für das Weib der Mann das höchste Erdengut, dem kein anderes zu vergleichen ist; und wenn die Poesie aller Zeiten, indem sie eine Welt der Phantasie mit höchstem Glück oder höchstem Unglück zeichnen will, dazu immer der Liebe Glück oder Unglück als stehendes und unerschöpfliches Thema behandelt, so hat sie damit, wenn wir von aller dabei mit unterlaufenden Verzerrung oder Verunreinigung absehen, vollkommen Recht.“

***) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, II., S. 628: „Wir haben im Obigen gesehen, daß die Individualität der Verliebtheit mit ihrer Individualisirung wächst.“

normaler Trieb. Denn eben hierin liegt in concreto das vorhin (§. 307.) geforderte absolute sich Decken der Geschlechtsliebe und des Geschlechtstriebes. Demnach schließt das Geschlechtsverhältniß wesentlich ein Freundschaftsverhältniß (§. 286.) mit ein; und es ist grade dieß ein sehr sicheres Kennzeichen seiner Normalität, daß es zugleich wahre Freundschaft ist. Eben allein in der Gemeinschaft der Geschlechter kann die Freundschaft das Maximum ihrer Innigkeit und Stärke erreichen*).

Anm. 1. Bei niedriger Kulturstufe tritt die specifische und ausschließende Wahlanziehung in geschlechtlicher Hinsicht noch entschieden zurück.

Anm. 2. Es kommt in der Ehe wohl vor, daß der Mann die ihm persönlich fehlende männliche Art in der Gattin findet und von ihr sich aneignet, und umgekehrt. Doch ist dieß immer eine verkehrte Welt.

Anm. 3. Wenn es gleich zu viel gesagt ist von Fichte, Syst. d. Sittenlehre (S. W. IV.,), S. 332, daß Freundschaft nur in der Ehe möglich sei, so hat er doch völlig Recht mit der weiteren Behauptung, in der Ehe (nämlich in der wahren) erfolge die Freundschaft nothwendig. Sie geht aber auch schon mit in sie ein. Da so die Geschlechtsdifferenz die freundschaftliche Beziehung an sich keineswegs ausschließt, so kann auch zwischen Individuen von verschiedenem Geschlecht moralisch normalerweise ein bloßes, d. h. ein eigentlich so zu nennendes Freundschaftsverhältniß stattfinden, auch zwischen verehelichten, sofern nämlich zwischen ihnen das Geschlechtsverhältniß, und zwar nach seinen beiden Seiten, nach der psychischen ebensowohl wie nach der somatischen, als unwirksam, aus welchem Grunde auch immer, angenommen werden darf. Unter nahen Blutsverwandten liegt dieser Fall erfahrungsmäßig schon in der Naturordnung. (S. unten §. 322.) Namentlich wird er aber bei höherem Lebensalter der betreffenden Personen oder auch bei einem bedeutenden Altersunterschiede derselben unterstellt werden dürfen**).

---

*) Mit Recht sagt Palmer, a. a. O., S. 381, die Ehe erzeuge „eine Innigkeit und ein Glück der Liebe, dem keine Freundschaft zwischen Personen desselben Geschlechts an Intensität jemals gleichkomme." Vgl. auch S. 389.

**) Vgl. de Wette, Christl. Sittenlehre, III., S. 195 f.

§. 316. Die Gemeinschaft der Geschlechter vollzieht sich mittelst des geschlechtlichen Verkehrs, folglich mittelst der gegenseitigen Mittheilung ihres Geschlechtseigenthums vonseiten der sexuell differenten Personen, des somatischen und des psychischen, und zwar wie es persönlich bestimmtes ist, also moralisch gesetztes und mithin geistiges, individuelle geistige Natur. Moralisch normal ist der geschlechtliche Verkehr nur, sofern in ihm das sinnlich-somatische Geschlechtseigenthum nie für sich allein und rein als solches mitgetheilt wird, vielmehr immer nur in seiner schlechthinigen Einheit mit dem psychischen, und zwar näher als persönlich bestimmtem und folglich moralisch gesetztem und geistigem, und als durch dieses zugedeckt.

Anm. Es bedarf kaum erst der ausdrücklichen Erinnerung, daß wir bei dem „geschlechtlichen Verkehr" nicht etwa ausschließend oder auch nur vorzugsweise an den im engeren Sinne so genannten Geschlechtsproceß denken.

§. 317. Auch die Geschlechtsgemeinschaft hat, wie jede Gemeinschaft überhaupt (§. 302.), zur Bedingung ihrer Normalität die Gewährleistung der vollen Gegenseitigkeit der in ihr stattfindenden Mittheilung, also der Mittheilung des Geschlechtseigenthums, und zwar im weitesten Sinne dieses Worts, des psychischen ebensowohl als des somatischen, des persönlichen oder moralischen und geistigen ebensowohl als des materiellen (sinnlichen). Auf der Grundlage einer solchen Garantie geschlossen, ist die Geschlechtsverbindung die Ehe. Nur als Ehe ist demnach die geschlechtliche Gemeinschaft eine moralisch normale*). Jene Garantie kann aber der Natur der Sache nach nur darin bestehen, daß das Verhältniß der Geschlechtsgemeinschaft die Form eines Rechtsverhältnisses (s. §. 402.) annimmt. Die Ehe hat daher nothwendig, weil ihrem Begriff selbst zufolge, eine Seite an sich, nach der sie ausdrücklich ein Rechtsverhältniß ist, und sie ist deßhalb (als eigentliche Ehe) nur da möglich, wo

*) Vgl. die herrliche Ausführung bei Fichte, Syst. d. Sittenlehre (S. W., IV.), S. 330—332. Vgl. J. H. Fichte, Syst. d. Ethik, II., 2, S. 160: „Die Ehe ist theils die unmittelbarste, in der Natürlichkeit des Geschlechtsunterschiedes wurzelnde, theils die innigste, vielseitigste und durchgeführteste Wechselergänzung zweier Geschlechtsindividuen."

es einen Rechtszustand gibt, folglich nur im Staate und bezw. in der bürgerlichen Gesellschaft. (S. unten §. 437.).

Anm. 1. Nirgends vielleicht ist es so evident wie bei der Geschlechtsgemeinschaft, wie absolut nothwendig die Forderung einer solchen vollen Gegenseitigkeit der Mittheilung und einer Gewährleistung für sie ist. Namentlich wenn man an die persönliche, zumal die gemüthliche Seite des Geschlechtsverhältnisses denkt, an die eigenthümliche Zärtlichkeit, Offenheit und Vertraulichkeit der geschlechtlich verbundenen Personen für einander*).

Anm. 2. Ungeachtet die Ehe eine aus einer selbständigen Wurzel hervorgewachsene und insofern selbständige Gemeinschaftsform ist und älter als der Staat, so hat sie doch wesentlich eine Seite an sich, nach der sie ein politisches Institut ist und allerdings mit unter den Begriff des Vertrages fällt, ungeachtet dieser Begriff nur in ganz einzigartigem Sinne auf sie Anwendung leidet**). Es ist auffallend, wenn Hegel (Encyklop., §. 522,) dafür hält, „rechtliche Bestimmungen" seien dem ehelichen Bande „an sich fremd".

§. 318. Da der Proceß der Geschlechtsverbindung gegenseitige Aneignung der geschlechtsverschiedenen Individuen an einander zur Einheit einer individuellen Person ist (§. 308.): so ist die Ehe wesentlich Gemeinschaft der ganzen individuellen Personen überhaupt. Sie ist Gemeinschaft der sexuell differenten Individuen zwar nur in Ansehung des Gesammtumfangs ihres geschlechtlichen Charakters; allein da dieser sich über das ganze Individuum erstreckt, und sich vermöge der moralischen Entwickelung dieses letzteren der Individualität desselben in immer mehr im Detail ausgeführter Weise einarbeitet und immer tiefer und fester eingräbt (§. 314.): so ist sie wesentlich zugleich Gemeinschaft der ganzen individuellen Personen, und zwar je entwickelter die Individualitäten der Ehegatten sind, eine desto reichere. Die Ehe ist so eine Gemeinschaft des ganzen Lebens der zur Einheit einer individuellen Person verschmolzenen Ehegatten: aller ihrer Lebensschicksale, Lebensinteressen, Pflichten und Rechte, Errungenschaften und moralischen

*) Vgl. Harleß, Christl. Ethik, (6. A.), S. 518 f.

**) Vgl. Trendelenburg, Naturrecht, S. 244 f.

Güter (freilich aber auch Fehler und Uebel)*). Nur als eine solche Gemeinschaft ist die geschlechtliche Gemeinschaft moralisch normal.

Anm. Der Leib ist das allgemeine Instrument des Lebens für die Person, das zum Leben nach allen seinen Seiten hin und in Beziehung auf alle seine Aufgaben unentbehrliche Werkzeug. Wer seinen Leib an einen Anderen hingibt, kann dieß daher vernünftiger- und rechtmäßigerweise nur in dem Falle thun, wenn und unter der Bedingung, daß er eben damit in die Gemeinsamkeit des ganzen Lebens mit diesem Anderen eintritt.

§. 319. Aus dem aufgestellten Begriffe der Ehe folgt mit Nothwendigkeit die unbedingte Forderung der Monogamie**). Ist in der Ehe die individuelle Person des einen Ehegatten der des anderen angeeignet, so liegt ja hierin unmittelbar, daß das eheliche Verhältniß des einen Ehegatten zum anderen ein durchaus ausschließendes ist, daß es ein gleiches Verhältniß zu irgend einem Dritten schlechthin ausschließt. Die Ehegatten sind einer des anderen Eigenthum (in unserem Sinne); was aber mein Eigenthum ist, kann eben nicht zugleich das Eigenthum eines Andern sein. Auch ist die Mittheilung des geschlechtlichen Eigenthums (im

*) In Ansehung dieses Punkts hat bekanntlich schon das römische Recht das Richtige mit großer Klarheit aufgestellt. Vgl. Trendelenburg, Naturrecht, S. 238 f. Hegel schreibt, Encyklop. §. 519: „Die körperliche Vereinigung ist Folge des sittlich geknüpften Bandes. Die fernere Folge ist die Gemeinsamkeit der persönlichen und partikulären Interessen." Vgl. Schleiermacher, Psychol., S. 553: „Die Vollkommenheit ist nur in der innigsten Durchdringung des Einzellebens und des Gattungslebens. Diese sind die Ehe als die vollständigste gegenseitige Besitzergreifung, aber zugleich die Reproduktion der Gattung, also unmittelbare Thätigkeit des Gattungsbewußtseins."

**) Hegel, Philos. d. Rechts (S. W., VIII.), S. 231: „Die Ehe ist wesentlich Monogamie, weil die Persönlichkeit, die unmittelbare ausschließende Einzelnheit es ist, welche sich in dieß Verhältniß legt und hingibt, dessen Wahrheit und Innigkeit (die subjektive Form der Substantialität) somit nur aus der gegenseitigen ungetheilten Hingebung dieser Persönlichkeit hervorgeht; diese kommt zu ihrem Rechte, im Andern ihrer selbst bewußt zu sein, nur insofern das Andere als Person, d. i. als atome Einzelheit in dieser Identität ist." Trendelenburg, Naturrecht, S. 284: „Die Ehe ist wesentlich Monogamie, weil sich die ganze Persönlichkeit, welche eben darum andere Beziehungen gleicher Art ausschließt, hineinlegen soll." Den Hauptpunkt hebt Kant richtig, nur sehr einseitig und auf höchst prosaische Weise, hervor: Metaphys. Anfangsgründe der Rechtslehre (S. W., V.), S. 88 f. Vgl. dazu die Bemerkungen von Trendelenburg, a. a. O., S. 288.

weitesten Umfange) eine vollständig gegenseitige, wie es die moralische Forderung ist in dem Verhältniß der Geschlechter (§. 317.), nur in der monogamischen Ehe. Die Ehegatten gehören einander jeder mit seiner ganzen (somatisch-psychischen) Geschlechtlichkeit an. Ferner ergibt sich das Gleiche aus dem Moment, daß die geschlechtliche Gemeinschaft in ihrer Normalität wesentlich auf einer specifischen und eben deßhalb auch nur zwischen zwei Individuen möglichen individuellen Wahlanziehung beruht (§. 315.). Endlich wird die Monogamie, auch noch von der besonderen Seite her gefordert, sofern in einer polygamischen Geschlechtsverbindung eine normale Erziehung der Kinder unmöglich sein würde*).

Anm. 1. Polygamie findet in dem moralisch rohen Zustande statt**), wo Persönlichkeit und Individualität relativ noch ganz unentwickelt sind, und das sexuelle Bedürfniß ganz überwiegend nur als Bedürfniß der Befriedigung des Geschlechtstriebes bewußt ist. Vgl. Schleiermacher, System der Sittenlehre, S. 262 f. Ebendaselbst S. 258 heißt es: „Polygamie und trennbare Ehe sind im Wesentlichen nicht unterschieden von vager Geschlechtsgemeinschaft." Treffend bemerkt Martensen, Moralphilosophie, S. 79: „Durch Einführung der monogamischen Ehe vollzog das Christenthum die Emancipation des Weibes. Die Wahlfreiheit der Ehe wurde der Ausgangspunkt der Ehe." Vgl. auch Fichte, Naturrecht (S. W., III.,), S. 316 f.

Anm. 2. Die zweite Ehe (für die übrigens bei der reinen moralischen Normalität gar kein Ort sich findet,) kann nur in demselben Maße eine vollkommene Ehe sein, in welchem die erste eine unvollkommene war. Vgl. Palmer, Moral, S. 395 f.

---

*) Vgl. Schleiermacher, Chr. Sitte, S. 341—344. Beil., S. 135.

**) Trendelenburg, Naturrecht, S. 234 f.: „In der Polygamie stehen Mann und Frau nicht in Treue und Vertrauen zu einander. Das Weib ist Sklavin und wird Buhlerin. Es herrscht Eifersucht zwischen den Weibern und Zwietracht und Feindschaft zwischen den Halbgeschwistern, den Kindern der verschiedenen Frauen. Die Monogamie ist daher in der Geschichte der werdenden Völker ein Sieg des schaffenden Geistes über die einzelne und darum zerstörende Begierde; und es offenbart sich darin die menschliche Besonnenheit, welche im Gegensatz gegen die stürmische Naturgewalt das dauernde Ganze des Lebens sucht. Die Sklaverei des Weibes als des schwächeren Theiles zieht die Polygamie als eine natürliche Folge nach sich. Es ist allenthalben, wie z. B. in der Herrschaft des Staates, die Wendung zum Ethischen, daß die Kraft sich zum Schutz berufen wisse. Die Ehe erzieht den Mann in diesem Sinne."

§. 320. Ebenso unmittelbar liegt in dem Begriff der Ehe auch ihre Unauflösbarkeit mit, ohne welche auch der Zweck, um dessen willen die Monogamie gefordert werden mußte, gar nicht vollständig gesichert sein würde. Denn bei ihrer Auflösbarkeit wäre ja die volle Gegenseitigkeit der Mittheilung des Geschlechtseigenthums keineswegs wirklich gewährleistet, weil nicht auf bleibende Weise. Wie denn auch aus der Rücksicht auf die Erziehung der Kinder dieselbe Forderung folgt. Ohnehin ist schon damit, daß das Verhältniß der Ehegatten ein sich gegenseitig Aneignen ist, und sie infolge davon einer des andern Eigenthum sind, die Wiederauflösbarkeit dieser ihrer Verbindung direkt ausgeschlossen. Bei dem normalen Stande des ehelichen Verhältnisses macht sich die Ehe vermöge ihrer Natur selbst je länger desto unauflöslicher, indem die Ehegatten dadurch, daß sie sich immer vollständiger gegenseitig persönlich aneignen, sich thatsächlich immer inniger in einander einleben, und immer eigentlicher Eine geistige individuelle Person werden.

Anm. 1. Nur in der Unauflösbarkeit des geschlechtlichen Verhältnisses findet jeder von beiden Theilen die Bürgschaft dafür, daß er, wenn er sich in seinen geschlechtlichen Beziehungen rückhaltlos an den anderen hingibt, damit nicht etwa sich selbst aufgibt und verliert, nicht bloß physisch, sondern vor allem moralisch *). Es bezieht sich dieß nicht etwa ausschließend auf die Hingebung in Ansehung des Geschlechtstriebes, sondern wenigstens eben so sehr auch auf die in Ansehung der Geschlechtsliebe. Grade bezüglich dieser tritt die Nothwendigkeit der Unauflöslichkeit der Ehe und der Gewährleistung für sie am alleraugenfälligsten hervor. Daher ist auch geschichtlich die Ehe nur da unauflöslich gewesen, wo man an dem Geschlechtsverhältniß die persönliche Seite zu würdigen verstand.

Anm. 2. Von der Auflösung der Ehe durch Ehebruch und von

*) Palmer, Moral, S. 392: „Eine Ehe, die über kurz oder lang wieder aufgelöst werden kann, wenn beide einander satt haben, ist keine Ehe, sondern Konkubinat; nur wenn sie unauflöslich ist, entspricht sie ihrem Begriff und Wesen. Je mehr man die Lösung leicht nimmt und leicht macht, desto mehr drückt man die Ehe auf jene niedere Stufe herab.“ Fichte, Staatslehre (S. W., IV.,), S. 482: „Möglichkeit der Scheidung also setzt keine Ehe: diese hebt den Begriff ihrer Ewigkeit auf, und macht sie in der Zeit abhängig von anderen, willkürlich zu setzenden Nebenzwecken.“

der Ehescheidung kann natürlich hier, wo die reine moralische Normalität die Voraussetzung bildet, noch nicht die Rede sein.

§. 321. Die eheliche Verbindung geht vom Manne aus. Er ist der Gründer der Ehe, weil nur er der Gründer eines Hausstandes sein kann. Einmal schon deßhalb, weil sein Geschlecht als das stärkere (§. 305.) das von Natur selbständigere ist; vor allem aber aus dem Grunde, weil er im moralischen Gemeinwesen eine bestimmte Berufsstellung einnimmt. An dieser seiner Stellung besitzt er eine tragfähige moralische Basis für die Gründung eines eigenen Hausstandes; er kann nämlich in ihr einen solchen so stiften, daß er ihn dem moralischen Gemeinwesen organisch einordnet, also ausdrücklich als ein Mittel für den universellen moralischen Zweck, — nicht als ein bloßes Privatleben*), das als solches ein partikularistisches sein würde, und dem es deßhalb an der wahren moralischen Würde gebrechen müßte. Eben für sein Berufsleben, d. h. für sein Leben für den universellen moralischen Zweck (für sein Volk, letztlich für die Menschheit,) bedarf er einer Gehülfin**) und eines eigenen Hauses und Heerdes, und von dieser Seite her motivirt sich ihm das Bedürfniß des ehelichen Verhältnisses, nicht unmittelbar aus seinem geschlechtlichen Bedürfniß, — also auf die edelste Weise. Indem er aus diesem Motive eine Gattin sucht, darf er stolz und freudig um ein Weib werben. Er trägt ihm nicht nur die geschlechtliche Gemeinschaft an, und überhaupt diese gar nicht direkt als solche, sondern vor allem einen Lebensberuf und mittelst desselben die geordnete Theilnahme an der großen moralischen Gemeinschaft der Menschen, vermöge welcher allein die Moralität des Individuums sich wahrhaft gedeihlich entwickeln kann***). Diesen Antrag kann die Jungfrau ohne Erröthen annehmen, die in ihrer naiven Unschuld um die geschlechtlichen Verhältnisse noch gar kein deutliches Bewußtsein hat. Darum

*) Vgl. Harleß, Christl. Ethik (6. A.), S. 528 f.

**) 1 Mos. 2, 20.

***) Ottilie Wildermuth, Aus dem Frauenleben, I., S. 133: „Es ist eine gar leidige Sache in der Ehe, wenn Jedes sich hinsetzt, erwartungsvoll, daß es das Andere nun glücklich machen soll; es kann auf diese Weise leicht dahin kommen, daß Beide allein und unbeglückt sitzen bleiben.“

ist es der Mann, der um eine Lebensgenossin wirbt; das Weib hat um sich werben zu lassen*). Abgesehen davon, daß es gar nicht in der Lage ist, einen Hausstand gründen zu können, würde sein Eheantrag sich unmittelbar von dem geschlechtlichen Bedürfniß aus motiviren, das sich doch für die Jungfrau erst in der Ehe selbst entschleiern soll**).

§. 322. Von einer Wahl, im strengen Sinne des Worts, ist nicht zu reden, wenn der Mann sich die Gattin sucht, nämlich in dem hier ja durchgängig unterstellten Falle der reinen moralischen Normalität. Denn da die Verbindung der Geschlechter auf einer specifischen Wahlverwandtschaft zweier geschlechtsverschiedener Individuen zu beruhen hat (§. 315.): so bedarf es nur des sich Begegnens dieser ausschließend einander integrirenden Zwei, damit das eheliche Verhältniß sich knüpfe. Indem sie sich finden, erwacht in ihnen auf beiden Seiten die Geschlechtsliebe, und das Erwachen derselben ist für beide unmittelbar zugleich die Gewißheit von ihrer Bestimmung für einander. Wo die Geschlechtsliebe vernehmlich spricht, da ist ihr Lautwerden auch schon die Entscheidung selbst***); dagegen, wo sie sich nicht ankündigt, da entsteht überhaupt gar kein Gedanke an den Ehebund†). Indeß damit der Mann sich begegne mit dem ihm zum voraus zugehörigen Weibe, dazu muß er

*) Kant, Anthropol. (S. W., X.,), S. 343 f.: „Die Natur will, daß das Weib gesucht werde; daher mußte sie selbst nicht so delikat in der Wahl (nach Geschmack) sein, als der Mann, den die Natur auch gröber gebaut hat, und der dem Weibe schon gefällt, wenn er nur Kraft und Thätigkeit zu ihrer Vertheidigung in seinen Gestalt zeigt; denn wäre sie in Ansehung der Schönheit seiner Gestalt ekel und fein in der Wahl, um sich verlieben zu können, so müßte sie sich bewerbend, er aber sich weigernd zeigen; welches den Werth ihres Geschlechts selbst in den Augen des Mannes gänzlich herabsetzen würde.“

**) Marheineke, Theol. Moral, S. 366: „Weil auf der Seite des Weibes die Lust sich am meisten in der Bewußtlosigkeit erhält, und dagegen die Liebe desto mehr Intensität und Innigkeit hat, so ist es eben darin gegründet, daß das Aussprechen und Erklären der Liebe von dem Manne ausgeht, wie sehr auch die Ermunterung dazu von Seiten des Weibes komme. Förmliche Liebeserklärungen von Seiten der Frauen könnten kaum ohne Unkeuschheit geschehen.“

***) Nämlich selbstverständlich nur in dem hier unterstellten Falle.

†) Gelzer, Die neuere deutsche National-Literatur (2. A.), II., S. 385: „Ehe ohne Liebe und Liebe ohne Ehe sind nur die zwei entsprechenden Entartungen des wahren höheren Verhältnisses der Geschlechter.“

sie doch suchen, und für dieses Suchen sind ihm durch die Natur der Sache moralisch gewisse Grenzen gesteckt, innerhalb welcher er sich dabei zu bewegen hat. Auf der einen Seite muß er nämlich mit seinem Suchen aus dem natürlich gezogenen Kreise seiner eigenen Familie herausgehen. Eine eheliche Verbindung unter Blutsverwandten*) wird durch den Begriff der Ehe ausgeschlossen. Eine geschlechtliche Verbindung von dieser Art steht schon mit der Tendenz in Widerspruch, welcher die menschliche Gattung in ihrer Produktivität folgt. Die menschliche Gattung (d. h. der in ihr schöpferisch wirksame, den materiellen Naturproceß ihres Lebens durchgreifend leitende Gott) will nämlich, indem sie immer wieder neue Einzelwesen erzeugt, auf diesem Wege successive das schlechthin vollständige und allseitige menschliche Geschöpf hervorbringen in einer Vielheit von relativ einseitigen menschlichen Einzelwesen (§. 135.). Dieses ihr Bestreben kann aber natürlich nur durch die Kombination der entschieden differenten unter den jedesmal vorhandenen einseitigen Formationen des menschlichen Seins zum Ziel gelangen. Denn bleibt die menschliche Gattung bei der Verknüpfung der relativ analogen stehn, so versteift sie sich nur immer mehr in die Einseitigkeiten des bestehenden Typus, über welche sie grade hinaus will**). Wenn nun die Ehe das Mittel ist, durch das die menschliche Gattung diesen ihren Plan ausführt, so muß sie die Ehegatten aus weit auseinander

---

*) Ueber dieselbe s. besonders: Reinhard, System d. christl. Moral, III. S. 337—385. De Wette, Christl. Sittenlehre, III., S. 205—214. Hegel, Philos. d. Rechts (S. W., VIII.,), S. 232 f. Marheineke, Theol. Moral, S. 500—502. Wirth, Spekul. Ethik. II., S. 44—46. 47. 61. J. H. Fichte, Syst. der Ethik, II., 2, S. 170—172. Lotze, Mikrokosmus, II., S. 396 f. Trendelenburg, Naturrecht, S. 241—243. Harleß, Christl. Ethik (6. A.), S. 528. 534—536. Palmer, Moral, S. 385 f.

**) Vgl. Kant, Anthropol. (S. W., X.,), S. 361 f. Schleiermacher, System d. Sittenlehre, S. 270 f. 273. Harleß, Christl. Ethik (6. A.), S. 555 f. S. auch Stahl, Philosophie d. Rechts (2. A.), II., 1, S. 355 f. Er bemerkt treffend, die Ehe habe die Bestimmung, „eine Verschränkung des menschlichen Geschlechts zu bewirken", und nennt die Ehe innerhalb der Familie „ein selbstsüchtiges (narcissisches) sich Zurückziehen derselben in sich selbst, ähnlich der Verbindung des gleichen Geschlechts." Bekannt ist der Gedanke Augustins (De civit. Dei XV., 16), die Ehe solle deßhalb aus der Familie herausgehen, damit das Band der Liebe erweitert, und die weithin zerstreuten Familien, statt sich jede in sich selbst zurückzuziehn, unter einander verbunden würden.

liegenden Kreisen zusammenholen, nicht aber Individualitäten mit einander geschlechtlich verbinden, die Einer und derselben Familie angehören und folglich einander ausgesprochenermaßen analog sein müssen. Nicht einmal für die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts würden im Schooß derselben Familie geschlossene Ehen zuträglich sein. Es liegt nämlich ganz in der Naturordnung, daß zwischen geschlechtsverschiedenen Individuen Einer Familie eine kräftige Erregtheit des Geschlechtstriebes sowohl als der Geschlechtsliebe kaum statt finden kann. Denn die geschlechtliche Differenz zwischen ihnen ist durch die Familieneinheit (welche beides ist, eine physiologische und eine moralische,) abgestumpft, und sie bringt sonach nur einen äußerst schwachen Reiz hervor *), zumal wenn Geschlechtstrieb und Geschlechtsliebe anderweit Gegenstände finden, durch die sie — und zwar stärker — sollicitirt werden, und an denen sie sich entwickeln, und dann natürlich leichter und früher entwickeln. Wenn dann weiter zur rechten Ehe eine specifische individuelle Wahlanziehung zwischen zwei sexuell differenten Personen erfordert wird, (§. 315.) so ist diese im Kreise der einzelnen Familie nur in einem Minimum möglich, da sich in ihm nur eine relativ sehr geringe Differenz der Individualitäten vorfindet. Die Ehe zwischen den Gliedern derselben bietet daher diesen auch nur eine sehr dürftige Ergänzung ihrer geschlechtlichen Individualitäten dar **). Weßhalb denn die Schließung der ehelichen Verbindung unter nahen Blutsverwandten ein Präjudiz bildet für das Vorherrschen der Tendenz auf die sinnlich-somatische Geschlechtsergänzung vor der auf die persönliche oder moralische, des Geschlechtstriebes vor der Geschlechtsliebe ***). Sind dieß negative Momente

*) Daher ist denn auch bei Geschlechtsverbindungen dieser Art die Frucht eine schwächliche (selbst bei Thieren); „denn was sich vereinigen soll muß ein vorher getrenntes sein; die Kraft der Zeugung, wie des Geistes, ist desto größer, je größer auch die Gegensätze sind, aus denen sie sich wiederherstellt." (Hegel, Philos. d. Rechts, S. 233.). Vgl. J. H. Fichte, Anthropol., S. 501 f.

**) De Wette, a. a. O., S. 210: „Kinder tragen mehr oder weniger das Ebenbild der Eltern, es ist mithin gleichsam ein Theil ihres Selbst, mit welchem der die Tochter ehelichende Vater oder der die Mutter ehelichende Sohn sich begattet."

***) J. H. Fichte, Syst. d. Ethik, II., 2, S. 171: „Die Blutsverwandten lieben sich schon, aber anders. Findet nun dennoch eine geschlechtliche Vermischung unter ihnen statt: so ist hier nur das Bekenntniß des rohsinnlichen Triebes, der innerhalb der Familie frech hervortretend das Untermenschliche, die Verthierung, zeigt."

so tritt nun auch noch ein positives Moment hinzu, welches das eigentlich durchschlagende ist. Es liegt in der Heterogeneität des ehelichen Verhältnisses und des blutsverwandtschaftlichen und dem Konflikt, in welchen deßhalb beide gerathen, sobald sie in denselben Personen vereinigt werden wollen. Das verwandtschaftliche Verhältniß ist das frühere von beiden, das schon natürlich begründete. Nun darf aber ein schon bestehendes moralisches Verhältniß, wenn anders es ein in sich selbst moralisch berechtigtes ist, nie durch die Vollziehung eines neuen, das mit ihm unverträglich ist, alterirt werden, weil dieß eine Zerstörung einer moralischen Errungenschaft, eines schon realisirten moralischen Gutes sein würde. In dem hier in Rede stehenden Falle würde es sich nun aber so stellen. Denn, wie gesagt, die eheliche Liebe und die verwandtschaftliche Liebe sind in Beziehung auf Ein und dasselbe Objekt inkompatibel. Sie haben zwar auf der einen Seite darin eine wesentliche Gattungsgleichheit, daß beide auf einer specifischen Zusammengehörigkeit des materiellen Naturlebens beruhen; aber auf der anderen Seite sind sie darin einander direkt entgegengesetzt, daß dieß Zusammengehörigkeitsverhältniß bei jener specifisch durch die Geschlechtsgemeinschaft und überhaupt durch das Geschlechtsverhältniß vermittelt wird, bei dieser hingegen hiervon durchaus unabhängig ist und ohne alle Beziehung darauf*). Im blutsverwandtschaftlichen Kreise ist die Familienliebe, die pietas, das seine Glieder zusammenschließende Band, mit ihm aber ist die geschlechtliche Liebe unvereinbar; erwacht sie unter Personen derselben Familie (unter solchen, zwischen denen der respectus parentelae stattfindet,), so ist das eine Zerstörung jenes edlen moralischen Gemeinschaftsverhältnisses, eine moralische Verwüstung trauriger Art**), so daß in der That „eine wahre Ehe

---

*) Rée, Wanderungen eines Zeitgenossen auf dem Gebiete der Ethik, II., S. 213: „Das Verhältniß der Ehegatten unter einander ist im eigentlichen Sinne gar kein verwandtschaftliches. Sie begründen eine Verwandtschaft, aber sie selbst sind nicht mit einander verwandt."

**) Trendelenburg, Naturrecht, S. 241 f.: „Wenn der mächtigste Naturtrieb die Glieder der Familie gegen einander erhitzen dürfte, so entzündeten sich in ihr Begierden und Leidenschaften, welche Tieferes verdürben, die stille Ordnung in Mißverhältnisse verzerrten, ja bei der täglichen Gemeinschaft Gefahr der Verführung nahe brächten. Die Sicherheit des unbefangenen Zutrauens,

unter Blutsverwandten eine moralische Unmöglichkeit"*) ist. Unter diesen Umständen muß die Natur selbst sich gegen eine solche Geschlechtsverbindung, als gegen eine Blutschande, sträuben, durch eine instinktmäßige Scheu vor derselben, den s. g. horror naturalis. Er ist die Reaktion der menschlichen Gattung wider eine Gewalt, die der gesetzmäßigen Richtung ihrer zeugenden Thätigkeit angethan werden will. Schon das Fehlen eines kräftigen Reizes zur Geschlechtsvereinigung, wie es angegebenermaßen zwischen blutsverwandten Personen von verschiedenem Geschlecht statt hat, würde für sich allein hinreichen, um in ihnen einen wirklichen horror gegen ein geschlechtliches Verhältniß unter einander zu begründen. Denn eine nicht positiv sollicitirte sinnliche Geschlechtsvermischung muß schon an und für sich als etwas des Menschen Unwürdiges empfunden werden. Das Hauptmoment bei dem horror naturalis ist aber die Gewalt, die bei der Geschlechtsverbindung blutsverwandter Personen dadurch ihrem innersten Sein angethan wird, daß ein bereits zwischen ihnen bestehendes moralisches Verhältniß, das Verhältniß der verwandtschaftlichen Liebe, auseinandergerissen wird und in ein völlig andersartiges neues umgeformt werden will**). Es ist in ihnen durch die verwandtschaftlichen Beziehungen, die sie bisher unter einander gepflegt haben, die materielle Natur bereits in einer bestimmten Weise ihrer Persönlichkeit bis auf einen gewissen Grad zugeeignet, d. h. relativ vergeistigt; diese schon in bestimmtem Maße vollzogene Zueignung soll nun wieder aufgelöst werden, um in einer neuen ganz heterogenen Weise rekonstruirt zu werden. Die beiden Individuen haben sich schon in einer bestimmten Weise geistig (relativ) realiter in einander hineingelebt vermöge der Verflechtung ihrer individuellen Vergeistigungsprocesse; diese Verschlingung ihrer individuellen moralischen (näher sittlichen) Leben soll nun wieder auseinander geflochten werden, um sich in einer eigenthümlich neuen Art abermals in ineinander knüpfen zu lassen. Das empfindet das In-

---

welches die Grundlage der in der Familie ruhig gebenden und nehmenden Liebe ist, wäre dadurch gefährdet. Weise und strenge Eheverbote schaffen und behaupten im Hause einen Boden des Vertrauens, fern von lüsterner Vertraulichkeit."

*) Marheineke, Theol. Moral, S. 502.

**) Vgl. Lotze, Mikrokosmus, II., S. 397.

dividuum, und zwar grade an seiner inneren Naturseite, schmerzlich als eine ihm widerrechtlich und willkürlich widerfahrende Gewalt. So zeigen sich die Ehen unter Blutsverwandten als moralisch abnorme*). Zugleich erhellt aber auch, daß, wo der Familienzusammenhang ein loser ist und die Familienglieder, weil sie einander im Leben nicht nahe berühren, das natürlich in ihnen angelegte Band der Familienliebe gar nicht moralisch vollziehen, das moralische Urtheil über solche Ehen sich wesentlich modifizirt**). Muß nun der Mann bei dem Suchen des ihm bestimmten Weibes von dem Kreise seiner eigenen Familie absehen, so darf er doch auf der anderen Seite dabei auch wieder nicht ins Ungemessene hinausschweifen. Das Hinausgehen über jenen engsten Kreis hat vielmehr sein bestimmtes Maß darin, daß zwischen den geschlechtlich verschiedenen Individuen eine Wahlanziehung möglich sein muß, was außer der individuellen Differenz auch eine ihnen gemeinsame Individualität höherer Ordnung voraussetzt. Diese ist auf bestimmte Weise in der Volkseigenthümlichkeit gegeben, doch so, daß die Verschiedenheit der Nationalität auch in der hier fraglichen Beziehung

*) Hegel, Philos. d. Rechts (S. W., VIII.,), S. 232: „Weil es ferner diese selbst unendlich eigene Persönlichkeit der beiden Geschlechter ist, aus deren freier Hingebung die Ehe hervorgeht, so muß sie nicht innerhalb des schon natürlich-identischen, sich bekannten und in aller Einzelheit vertraulichen Kreises, in welchem die Individuen nicht eine sich selbst eigenthümliche Persönlichkeit gegen einander haben, geschlossen werden, sondern aus getrennten Familien und ursprünglich verschiedener Persönlichkeit sich finden. Die Ehe unter Blutsverwandten ist daher dem Begriffe, nach welchem die Ehe als eine sittliche Handlung der Freiheit, nicht als eine Verbindung unmittelbarer Natürlichkeit und deren Triebe ist, somit auch wahrhafter natürlicher Empfindung zuwider. . . . . . Zunächst ist die Ehe unter Blutsverwandten schon dem Gefühle der Scham entgegengesetzt, aber dieses Zurückschauern ist im Begriffe der Sache gerechtfertigt. Was nämlich schon vereinigt ist, kann nicht erst durch die Ehe vereinigt werden."

**) Wirth, Spekul. Ethik, II., S. 47: „Im Allgemeinen ist zu bemerken, daß mit der Ausbildung des Staats und der Zerstreuung der Einzelnen in seinem allgemeinen Medium der Familienzusammenhang zurücktreten und der Umfang der Verwandtschaftshindernisse sich verengern wird." H. Ritter, Encyklop. d. philos. Wissensch., III., S. 421: „Es kann wohl keinem Zweifel unterworfen werden, daß die Grenzen, welche dem Ehehindernisse der Verwandtschaft anzuweisen sind, nach dem engeren oder weiteren Zusammenleben der Familien in verschiedenen Kulturzuständen sich zu richten haben." Vgl. auch J. H. Fichte, Syst. d. Ethik, II., 2, S. 171 f.

keine unübersteigliche Schranke bildet*). Nämlich in demselben Verhältniß, in welchem die verschiedenen Völker sich einander nähern und Gemeinschaft mit einander eingehen, bildet sich unter ihnen auch ein völlig normales Konnubium aus. Die Regel ist übrigens gleichwohl, daß der Mann im Kreise seines Volks bleibe bei der Wahl der Gattin. Bei der reinen Normalität gibt es für jeden Mann ein wahlverwandtes Weib und für jedes Weib einen wahlverwandten Mann, und sie finden sich auch unfehlbar zusammen, und schließen den Ehebund. (Für die Ehelosigkeit gibt es bei ihr keinen Ort.)

Anm. 1. Wenn sich in das liebevolle Verhältniß zwischen ganz nahen Blutsverwandten von verschiedenem Geschlecht die Geschlechtsneigung mit einmischt, so betrachten wir dieß allemal als eine Störung und Verwirrung desselben.

Anm. 2. Daß wir den horror naturalis wider die Blutschande richtig erklärt haben, das bewährt sich besonders an der Erfahrungsthatsache, daß ein physisches Widerstreben gegen die Geschlechtsvereinigung unter Verwandten nur in dem Falle stattfindet, wenn sie um ihre Verwandtschaft wissen, und auf diesem Bewußtsein bereits ein verwandtschaftliches Verhältniß, zumal ein inniges, angeknüpft haben vor dem geschlechtlichen. Auch erklärt es sich von unserm Gesichtspunkt aus vollkommen, warum der horror naturalis, ungeachtet er allen Völkern gemeinsam ist, dennoch keineswegs bei allen in Hinsicht derselben Grade der Blutsverwandtschaft stattfindet. Er richtet sich nämlich überall nach den Vorstellungen, die man grade hegt von der Ausdehnung des blutsverwandtschaftlichen Bandes. Denn zwischen blutsverwandten Personen, die sich nicht als blutsverwandt ansehen, bildet sich natürlich das moralische Verhältniß der Verwandtenliebe gar nicht aus. Ebendaher beschränkt sich auch bekanntlich das natürliche sich Sträuben gegen die Geschlechtsverbindung gar nicht ausschließend auf das Verhältniß der Blutsverwandtschaft, sondern dehnt sich auch auf die Verhältnisse der Freundschaft, des Respekts und dergl. m. aus. Und eben daher kommt es ferner, daß sich unter Kindheitsgespielen nicht leicht Geschlechtsneigungen entspinnen, außer

*) Schleiermacher, Syst. d. Sittenlehre, S. 271. Vgl. auch de Wette, Christl. Sittenlehre, III., S. 218 f.

etwa im Falle längerer Trennung derselben in der Zeit der geschlechtlichen Entwickelung.

Anm. 3. Das Konnubium betreffend macht Trendelenburg (Naturrecht, S. 243,), zunächst mit Beziehung auf die Religionsdifferenz als Ehehinderniß, die sehr wahre Bemerkung: „Wo das Konnubium verboten ist, bleibt bürgerliche Entfremdung. Wo die bürgerliche Verschmelzung, die Verschlingung der Familien in einander Zweck ist, kann Verbot des Konnubiums nicht bestehen."

Anm. 4. Bei der reinen moralischen Normalität kann aus dem angegebenen Grunde bei Keinem Ehelosigkeit stattfinden und ein pflichtmäßiger Cölibat eintreten. Anders ist es aber bei gestörter Normalität. Bei ihr haben nicht nur zahllose Individuen, besonders weiblichen Geschlechts, in einem unfreiwilligen Cölibat zu leben, sondern es kann für Manche auch ein freiwilliger Cölibat pflichtmäßig sein. Wenn es männliche Berufe gibt (bei der reinen Normalität kann es freilich keine solche geben,), welche die Frauen nicht theilen können oder wollen, oder welche wenigstens gewisse Individuen, die gleichwohl unzweifelhaft grade für sie berufen sind, nur ehelos erfüllen können (Mtth. 19, 12): so ist in ihnen der Cölibat gerechtfertigt und geboten*).

§. 323. Wie an sich das Weib dem Manne untergeordnet ist (§. 305.), so findet auch in der Ehe, des schlechthin gegenseitigen Gemeinschaftsverhältnisses zwischen den Ehegatten ungeachtet und unbeschadet, eine Unterordnung der Frau unter den Mann statt**). Der Mann ist in der Ehe, wie sein Begriff (§. 305.) es mit sich bringt, der Repräsentant der universellen Humanität, welche das Höhere und Auktoritative ist gegenüber von der durch die Frau repräsentirten Individualität, aber diese, sofern sie sich, wie dieß in der Bildung

*) Sonderbare Bemerkung Baaders, Tagebücher (S. W., XI.,), S. 286 f.: „Der Linneische Versuch beweist, daß eine Pflanze, die durch Enge des Raums, oder wie sonst immer, behindert wird, sich völlig auszubreiten, diesen Mangel durch die Menge der Samenkörner, die sie hervorbringt, zu ersetzen sucht. Eine ähnliche Ersetzung unsrer inneren Kraftentwickelung, besonders der bildenden Kraft der Phantasie, läßt sich bei den Männern bemerken, die sich des Umgangs mit dem weiblichen Geschlechte enthalten."

**) Palmer, Moral, S. 391: „Die Unterordnung des Weibes unter den Mann liegt so sehr im Naturverhältniß, daß ein herrschsüchtiges, gewaltthätiges Weib und ein ihr gehorsamer Mann jedem das Gefühl der Verachtung und des Widerwillens einflößen."

geschieht (§. 163.), von ihr aneignen läßt, in ihrer vollen Berechtigung anerkennt und frei gewähren läßt. So ist die Ehe für das Weib die rechte Schule der Bildung. Näher ist die Auktorität des Mannes über das Weib darin begründet, daß er selbst dem großen Ganzen der menschlichen Gemeinschaft lebt, d. h. daß er einen öffentlichen Beruf hat. Indem das Weib dem Gatten lebt, lebt es demnach mittelbar dem moralischen Gemeinwesen. Darum findet es grade darin seine Befriedigung und seinen Stolz, dem Manne zu leben, nämlich dem Manne, wie er seinerseits seinem Berufe lebt; und so ist es ihm wahrhaft eine „Gehülfin."

Anm. 1. Der Mann ist des Weibes Haupt: Eph. 5, 22—24. Vgl. auch 1 Cor. 11, 7—9. Aber diese seine Auktorität ist in dem Bewußtsein des Ehemannes nicht eine Auktorität über ein ihm Fremdes, und für die Ehefrau nicht eine ihr fremde, sondern diese findet grade erst in solcher Abhängigkeit von jenem sich selbst und ihre Freiheit vollkommen. (Das eheliche Verhältniß ist deßhalb in der That das treffende Bild von dem Verhältniß Christi und seiner Gemeinde. Eph. 5, 25—33.)

Anm. 2. Demnach zeigt sich die Ehe als für die moralische Entwickelung des Weibes in ganz eigenthümlicher Weise Bedürfniß; in noch durchgreifenderer Art als für die des Mannes. Das σωθήσεται δὲ διὰ τεκνογονίας (1 Tim. 2, 15) vom Weibe enthält eine tiefe Wahrheit*).

Anm. 3. Die Frau soll sich dem Manne, dessen Feld das Berufsleben ist, nicht als ein Bleigewicht an die Füße hängen, sondern sie soll als ein Fittig seine freie Bewegung in seinem Beruf beschwingen. Darin soll sie ihren schönsten Beruf sehen und ihre schönste Ehre.

§. 324. In ihrer Entfaltung wird die Ehe die Familie, zu der sie sich vermöge des Generationsprocesses durch den Hinzutritt der Kinder erweitert. Erst in der Familie findet sie die volle Realisirung ihres Begriffs. Denn in den Kindern hat das sich geschlechtlich in Ansehung ihrer Individualität Ergänzen der Ehegatten seine

---

*) Vgl. (Bartels,) Der Mensch nach Geist, Seele und Leib dargestellt (Düsselthal 1844), S. 62 f. Palmer, Moral, S. 386 f.

objektive Existenz erhalten*); und eben damit ist zwischen diesen und jenen ein Band der Gemeinschaft geknüpft, das an unmittelbarer natürlicher Festigkeit durch kein anderes übertroffen werden kann. Denn es beruht nach der materiellen Naturseite hin auf dem unmittelbaren Zusammenhange des materiell physischen Lebens der Eltern und der Kinder (vgl. §. 310.), nach der Seite der Persönlichkeit hin auf der unmittelbaren Anschauung, welche jene von einander gegenseitig in diesen empfangen, und zwar jeder der Ehegatten von dem anderen als einem sich in ihm und durch ihn in Ansehung der geschlechtlichen Einseitigkeit seiner Individualität wesentlich ergänzenden. In den Söhnen vorzugsweise schaut der Ehemann an, wie er selbst in seiner Individualität in Beziehung auf ihre geschlechtliche Beschränktheit durch die Gattin ergänzt wird, diese aber, wie sie ihrerseits den Ehemann in der angegebenen Beziehung ergänzt, — und in den Töchtern vorzugsweise die Gattin, wie sie selbst in ihrer Individualität hinsichtlich ihrer geschlechtlichen Beschränktheit durch den Gatten ergänzt wird, dieser aber, wie er seinerseits die Gattin in derselben Beziehung ergänzt. So ist es nicht eine bloße materielle Naturgewalt, was die Liebe der Eltern auf die Kinder leitet, sondern eine wesentlich zugleich persönliche und sohin moralische. Die moralische Aufgabe geht in dieser Beziehung eben dahin, daß die sinnlich-natürliche Seite (der Naturtrieb) der Elternliebe immer vollständiger ihrer persönlichen Seite zugeeignet werde. Darauf treibt aber die Eltern schon der materielle Naturtrieb selbst hin, indem schon vermöge seiner Gewalt in ihrer Sorge für die Kinder ihre Liebe zu diesen immer mehr als eine uneigennützig sich aufopfernde erstarkt.

Anm. Im Obigen ist die verschiedene Art begründet, wie Vater und Mutter die Kinder der verschiedenen Geschlechter lieben, wovon Kant eine abgeschmackte Erklärung gibt: Anthropol. (S. W., X.,), S. 348. Mehr als parador ist auch folgende Behauptung Fichtes, Sittenlehre (S. W., IV.,), S. 334 f.: „Die Liebe des Vaters zu

*) Wie Hegel, Philos. d. Rechts (S. W., VIII.,), S. 238 mit Recht sagt, daß „die Eltern in den Kindern die objektive Gegenständlichkeit ihrer Verbindung besitzen." Vgl. S. 235 f. „Die Mutter", heißt es hier, „liebt im Kinde den Gatten, dieser darin die Gattin; beide haben in ihm ihre Liebe vor sich." Wie die Mutter im Kinde den Gatten liebt, davon s. eine schöne Veranschaulichung bei Fr. H. Jacobi, Allwills Briefsammlung (S. W., I.,), S. 83 f.

seinem Kinde ist — alles abgerechnet, was unsre bürgerliche Verfassung, die Meinung, die Einbildungskraft und dergl. bewirkt, — — nur eine mittelbare Liebe. Sie entspringt aus seiner Liebe zur Mutter. Eheliche Zärtlichkeit macht es ihm zur Freude und zur Pflicht, die Empfindungen seiner Gattin zu theilen; und so entsteht in ihm selbst Liebe für sein Kind und Sorge für seine Erhaltung."

§. 325. Vermöge der elterlichen Liebe sind die Kinder den Eltern ein Gegenstand der vollen Hingebung und ein Zweck, und zwar ein beiden Eltern gemeinsamer Zweck, auf den sie hingebungsvoll ihr Handeln richten, und zwar gemeinsam. Indem die Eltern in den Kindern leben, leben sie zugleich für sie. Das Absehn ihres gemeinsamen Handelns geht dahin, denselben die Bedingungen eines wahrhaft menschlichen Daseins und Lebens zu beschaffen und zu sichern, d. i. die Bedingungen ihrer normalen moralischen Entwickelung. Die Eltern produciren deßhalb für ihre Kinder einen je länger desto reicheren Vorrath von übertragbaren Mitteln für den moralischen Zweck, einen Schatz von auf sie übertragbaren moralischen Gütern, und sie produciren diese Güter ausdrücklich als Mittel für den Zweck ihrer Kinder, ausdrücklich in der Absicht, daß dieselben seiner Zeit auf diese übertragen werden sollen. Daher gehen denn nach dem Ableben der Eltern folgerichtig diese Güter auf die Kinder (denen sie von vornherein zugedacht waren) über als Erbschaft. Alles, was übertragbares moralisches Gut ist, gehört sonach unmitelbar der Sphäre der Familie an, m. a. W. es vererbt sich in der Familie*).

Anm. Das Erbrecht beruht auf der Einheit der Familie als moralischer Kollektivperson**); — in letzter Beziehung auf dem materiellen Naturzusammenhange zwischen den Eltern und den Kindern, überhaupt auf dem blutsverwandtschaftlichen Naturzusammenhange, — zunächst jedoch darauf, daß bei der Produktion von Vermögen inner-

---

*) Rosenkranz, System der Wissenschaft, S. 485: „Das Eigenthum der Familie ist seinem Begriff nach Gemeingut. Durch den Mann wird es erworben, durch die Frau erhalten. Der Mann disponirt darüber im Ganzen, während der Wirthlichkeit und Sparsamkeit der Frau die angemessene Verwendung für das Einzelne zufällt."

**) Vgl. Hegel, Philos. d. Rechts (S. W., VIII.,), S. 239 f. Marheineke, Theol. Moral, S. 232 f.

halb der Familie die Absicht der Producirenden ausdrücklich dahin geht, für die Familie, zu ihrem Vortheil, zu produciren, — eine Absicht, die aber ihr Motiv eben in jenem Naturzusammenhange zwischen den Familiengliedern hat*).

§. 326. Wenn in der geschlechtlichen Verbindung von vornherein der sinnliche Geschlechtstrieb und die persönliche Geschlechtsliebe in schönem Gleichgewicht stehn, so erlischt doch in der Ehe selbst, und eben mittelst derselben, jener immer mehr, und es steigert sich dagegen diese immer höher, je inniger die persönliche Gemeinschaft der Ehegatten sich vollzieht. Die persönliche Geschlechtsliebe selbst aber erweitert ihren an sich engen Gesichtskreis immer mehr, indem sie immer völliger mit der elterlichen Liebe zusammenschmilzt, und entfaltet ihren eigenen Begriff als Liebe immer voller. So ist die Ehe in ihrem Verlauf wesentlich eine immer weiter fortgeführte Moralisirung der Geschlechtsgemeinschaft**).

§. 327. Indem nun der sich rückhaltslos hingebenden Liebe der Eltern zu den Kindern auf seiten dieser ihre von Pietät durchdrungene Gegenliebe antwortet, und die Kinder in ihrem Verhältniß zu einander als Geschwister vermöge der specifischen Zusammengehörigkeit ihres materiellen somatisch-psychischen Lebens und ihrer Individualität, m. a. W. vermöge der Einheit des Familiencharakters unmittelbar zu liebevoller Gemeinschaft verschlungen sind: so ist die Familie die Schule, in der sich die Grundelemente der Tugend oder der normalen moralischen Gesinnung und Fertigkeit ursprünglich ansetzen und konsolidiren, und in der auch die moralische Entwickelung der Eltern selbst zu ihrer Reife gelangt***). Ja, da nur in der Familie

---

*) Dieß ist auch für Trendelenburg das Hauptmoment bei der Begründung des Erbrechts: Naturrecht, S. 262—264. 268. 278.

**) Trendelenburg, Naturrecht, S. 233: „Die Ehe macht den sonst nur den selbstsüchtigen Genuß suchenden Trieb zu einem Mittel, ein Leben der Gemeinschaft in gegenseitiger Hingebung und Treue, und dadurch ein sittliches Leben zu gründen. Daher ist die Heiligkeit der Ehe, welche der Nachdruck des Gesetzes gegen den mächtigsten, unbeständigsten Naturtrieb aufrecht hält, eine Zucht des Menschen zum Menschen wie keine andere, und eine nothwendige Grundlage aller sittlichen Ordnung."

***) Schleiermacher, Psychol., S. 390: „Man hat oft gesagt, daß die Kinder erst die Erziehung des Menschen vollenden, und das ist, richtig betrachtet, gewiß sehr wahr." Hippel, Lebensläufe nach aufsteigender Linie, I. S. 64:

die Erziehung möglich (s. oben §. 184.), diese aber die absolute Bedingung der Normalität der moralischen Entwickelung ist (ebendas.): so ist sie die schlechthin nothwendige Grundlage aller normalen moralischen Entwickelung und aller normalen Moralität überhaupt.

Anm. 1. Die Familie ist die nächste Veranstaltung Gottes zur Ertödtung (oder vielmehr Erstickung im Keime) der natürlichen Selbstsucht des menschlichen Individuums, — die weitere, und die allein vollständig ausreichende, ist dann das moralische Gemeinwesen, und zwar als national-menschheitliches.

Anm. 2. Mit Recht nennt Hegel, Encyklop., §. 521, das Werk der Erziehung, welches die Eltern an den Kindern vollziehen, „die zweite Geburt der Kinder, die geistige."

Anm. 3. Auch das christliche Leben hat in seiner geschichtlichen Entwickelung mit dem Familienleben angefangen, wie das menschliche Leben überhaupt geschichtlich damit angefangen hat und bei jedem Einzelnen noch immer damit anfängt.

§. 328. Da in der Familie die übrigen besonderen moralischen Gemeinschaften wesentlich bereits latitiren, so gehört zur Normalität jener wesentlich mit, daß sie nicht in sich selbst verschlossen bleibt, sondern sich bestimmt und bewußtvoll in diese anderen moralischen Sphären entfaltet. Nur indem sie sich für diese und die große allumfassende Einheit derselben, den Staat, aufschließt, und in diesen, sich ihm als der höheren sie bestimmenden Potenz unterordnend, eingeht, kann sie als solche sich normal gestalten und entwickeln und überhaupt moralisch gedeihen*).

§. 329. Die Ehe ist, als wesentlich auf dem materiellen Naturverhältniß der Geschlechter beruhend, zunächst ein sittliches Verhältniß; aber wie bei der Normalität der moralischen Entwickelung alles Sittliche überhaupt zugleich religiös bestimmt ist, und zwar schlechthin: so ist auch die geschlechtliche Gemeinschaft schon als solche

---

„Erziehen heißt aufwecken vom Schlaf, mit Schnee reiben wo's erfroren ist, abkühlen wo's brennt. Wer nie ein Kind unterrichtet hat, wird nie über das Mittelmäßige hervorragen. In gewisser Art lernen wir mehr von den Kindern als die Kinder von uns. Wer ein Auge hat, lernt hier den Menschen. Wenn die Sonne aufgeht, kann sie der Blick umfassen; wer kann in sie sehen, wenns Hochmittag ist?"

*) Vgl. Lotze, Mikrokosm., III., S. 380—383.

zugleich ein wesentlich religiöses Verhältniß, und die Ehe schon als solche eine wesentlich religiöse Institution. Und ebenso die Familie. Die Ehe ist daher wesentlich auch Gemeinschaft der Frömmigkeit, und es ergänzen sich in ihr die eigenthümlichen geschlechtlichen Modifikationen der Religiosität, so daß die individuelle Frömmigkeit nur in der Ehe zur vollen Entwickelung kommt. Und grade so ist die Familie gleichfalls wesentlich auch Gemeinschaft der Frömmigkeit und die ursprüngliche Schule derselben, außer welcher die richtige Erziehung zur Frömmigkeit und folglich eine normale religiöse Entwickelung überhaupt gar nicht möglich ist.

Anm. In demselben Verhältniß, in welchem es Gesittung gab, ist auch zu allen Zeiten und überall die Ehe als eine zugleich religiöse Institution behandelt worden.

II. Die Gemeinschaft des individuellen Erkennens oder das Kunstleben.

§. 330. Die Gemeinschaft des individuellen Erkennens, d. i. des Ahnens und des dieses konkomitirenden Anschauens, und folgeweise (da bei dem Ahnen die Empfindung, bezw. das Gefühl, das Vermittelnde ist, und bei dem Anschauen die Phantasie,) auch der Empfindung, bezw. des Gefühls, und der Phantasie, vollzieht sich mittelst der gegenseitigen Mittheilung der Produkte des individuellen Erkennens, der Ahnungen und Anschauungen, und zwar näher mittelst der gegenseitigen Darstellung derselben, d. i. mittelst des künstlerischen Verkehrs. Sie ist mithin Gemeinschaft der Ahnungen und Anschauungen.

Anm. 1. Eine Gemeinschaft unmittelbar des Ahnens und Anschauens selbst gibt es nicht; sondern nur mittelbar gibt es eine solche Gemeinschaft, nämlich mittelst der Gemeinschaft der Ahnungen und Anschauungen.

Anm. 2. Die eigenthümliche Wirkung der Kunst auf den für sie Empfänglichen ist die Belebung und Spannung des Gefühls und mittelst dieses zugleich der Phantasie. Je gefühlvoller und phantasievoller Einer ist, desto mehr liebt er die Kunst, desto mehr ist ihm die Theilnahme am Kunstleben ein Bedürfniß.

§. 331. Ihr Motiv und ihre Veranlassung hat diese Gemeinschaft darin, daß in dem Einzelnen seine Empfindung, bezw. sein Ge-

fühl, und seine Phantasie wegen ihrer in seiner Individualität begründeten Partikularität einseitige und irreguläre sind. Sie bedürfen deßhalb einer Berichtigung durch die Reinigung von ihrer natürlichen Partikularität. Diese Reinigung erfolgt nun eben dadurch, daß die Empfindung und Phantasie des einen Individuums mit den Empfindungen und Phantasieen der anderen Individuen in Kontakt und Wechselwirkung gesetzt und damit unter ihre Potenz gestellt wird, so daß es unter der Potenz der Empfindungen und Phantasieen der Anderen ahnt und anschaut. Hierdurch wird seine Empfindung und Phantasie wesentlich universalisirt und folglich (s. §. 163.) gebildet. Diese Befreiung der Empfindung und Phantasie von ihrer natürlichen Partikularität ist schon als solche eine Steigerung ihrer Lebendigkeit und mithin auch des Ahnens und Anschauens. Also nur indem Jeder seine eigenen Ahnungen und Anschauungen für Jeden darstellt und damit an Jeden mittheilt, kann er den Proceß seines individuellen Erkennens auf die schlechthin richtige Weise vollziehn. Daher ist das Ahnen und Anschauen ein moralisch normales nur als gemeinsames, d. h. als künstlerisches, und je mehr es künstlerische Gemeinschaft hält, desto höher steht es moralisch. Es gehört wesentlich zur Normalität des individuellen Erkennens, daß das Ahnen und Anschauen des Individuums in seiner specifischen Eigenthümlichkeit zugleich Ahnen und Anschauen des Ahnens und Anschauens des Nächsten in seiner specifischen Eigenthümlichkeit sei. Die eigene Empfindung und Phantasie desselben muß sich in eben dem Maße, in welchem sie sich (erkennend) vollzieht, zugleich zur Mitempfindung und Mitphantasie mit dem Nächsten in seiner specifischen Eigenthümlichkeit aufschließen und erweitern in der Liebe.

Anm. Die gegenseitige Mittheilung der Ahnungen und Anschauungen hat in jedem der Mittheilenden zur unmittelbaren Folge eine Reinigung, damit aber zugleich auch eine Belebung und Steigerung seines eigenen Ahnens und Anschauens*). Eine gesunde Gefühls-

*) Jäger, Die Grundbegriffe der christl. Sittenlehre, S. 107: „Alle Kunst ist nur die Sprache für die innere Freude, an der sich jedes von ihr erfüllte Individuum betheiligt, sei es produktiv oder reproduktiv."

und Phantasiebildung wird bekanntlich vor allem durch eine allseitige Bekanntschaft mit den verschiedenen nationalen Kunstwelten erreicht.

§. 332. Da der künstlerische Verkehr in der gegenseitigen Darstellung der Ahnungen und Anschauungen für einander besteht: so ist er in erster Reihe durch das individuell bestimmte Imaginationsvermögen, die Phantasie vermittelt, die demnach das eigenthümliche künstlerische Vermögen ist. (Vgl. oben §. 240.)

§. 333. Zur Darstellung kommen die Ahnungen und Anschauungen mittelst des Symbols, des individuell gearteten Darstellungsmittels (oben §. 285.). Diese Darstellung der Ahnung und Anschauung mittelst des Symbols ist das Kunstwerk*), dessen wesentlicher Charakter, wie der des in ihm dargestellten Objekts der Ahnung und Anschauung (s. §. 248.), die Schönheit ist, d. h. die Qualität, sich durch die Erregung einer specifischen Gefühlsstimmung verständlich zu machen. Eben sofern die Gemeinschaft des individuellen Erkennens sich so specifisch durch die Kunst vermittelt, ist sie wesentlich die künstlerische Gemeinschaft oder das Kunstleben.

Anm. Die Kunst verhält sich zum individuellen Erkennen genau ebenso wie zum universellen die Wissenschaft**). Bei ihren Hervorbringungen ist die Tendenz nie — wie die der Wissenschaft — die rein objektive Darstellung, sondern die Darstellung des Objekts in der subjektiv reflektirten Gestalt, in welcher es sich in dem individuell bestimmten Bewußtsein, d. h. in dem Gefühl des Darstellenden eigenthümlich wiederspiegelt, zugleich mit dem indirekten sich

*) J. H. Fichte, Psychol., I., S. 702: „Das Kunstwerk ist ein völlig originales Gebilde, darstellend das „Wahre", Wesentliche, Zutreffende der Sache in irgend einem bildlichen Gleichniß, gleichviel ob von geringem oder von größerem Umfange; — von den unwillkürlichen Eingebungen eines geistreich sinnbildenden Wortes oder einer ausdrucksvollen Melodie an, bis hinauf zu den umfassenden Conceptionen des gewaltigsten Dicht- oder Tonwerkes. Und hier ist es Zeit, auf die unwillkürlichen Naturanfänge der Kunst zurückzuweisen, und daran zu erinnern, wie sich zeigte, daß der Unterschied zwischen beiden ein inkommensurabler, der Uebergang von einem zum anderen ein unmerklicher sei. Schon in der Symbolik des gewöhnlichen Traumes ergab sich uns ein unwillkürliches Kunstwerk, ein Naturanfang der Kunst, wenn man will."

**) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sittenl., §. 290.

Abspiegeln der erkennenden Individualität in ihm*). Vgl. Schleiermacher, Syst. der Sittenl., S. 247: Die Kunst ist nie bloße Nachahmung der Natur.

§. 334. Ein solches Symbol als Darstellungsmittel der Ahnungen ist nun schon unmittelbar und natürlicherweise gegeben, nämlich in der Tonsprache sammt der wesentlich mit zu ihr gehörigen Gebehrde (§. 285.) Daß die Ahnung in sie, als das sie darstellende Zeichen, unmittelbar übergeht, das ist ja bereits natürlich angelegt in ihrem Wesen. Nämlich sofern das Ahnen wesentlich zugleich Anschauen ist vermöge der Phantasie, und sein Produkt, die Ahnung, wesentlich zugleich Anschauung. Denn diese Anschauung bildet sich (oder genauer: die im Anschauen wirksame Phantasie bildet ihr, der Anschauung,), und zwar unwillkürlich, wieder die materielle Natur des Ahnenden und anschauenden Individuums zum Organ an, durch welches sie sich auch äußerlich, also für das Bewußtsein Anderer (für Andere wahrnehmbar und mithin erkennbar) darstellt**), in Ton und Gebehrde, und zwar in diesen beiden in ihrer gegenseitigen Durchdringung und unauflöslichen Einheit. Denn auch der Ton ist schon eine, nur noch innerlich bleibende, Gebehrde, und jede Gebehrde ist unvollständig ohne den sie begleitenden Ton. Ahnung und Gebehrde (diese im weitesten Sinne des Worts, so daß auch der Ton mit eingeschlossen ist,) gehören daher wesentlich zusammen, so sehr, daß keine Ahnung wahrhaft fertig ist, bevor sie nicht Gebehrde (im weitesten Sinne) geworden ist***). Dieser nothwendige natürliche Zusammenhang beider hat aber seine bestimmte Zweckbeziehung eben auf die Erzielung der Gemeinschaft der Ahnungen und der An-

---

*) Novalis Schriften, III., S. 322 f.: „Darstellen, um darzustellen, ist ein freies Darstellen. Es wird damit nur angedeutet, daß nicht das Objekt als solches, sondern das Ich, als Grund der Thätigkeit, die Thätigkeit bestimmen soll. Dadurch erhält das Kunstwerk einen freien, idealischen Charakter, einen imposanten Geist, denn es ist sichtbares Produkt eines Ich. . . . . Das Objekt darf nur der Keim, der Typus sein, der Bestpunkt. Die bildende Kraft entwickelt an, in und durch ihn erst schöpferisch das schöne Ganze. Anders ausgedrückt, das Objekt soll uns als Produkt des Ich bestimmen, nicht als bloßes Objekt."

**) Man denke z. B. an die Schamröthe, diese malerische Modifikation des eigenen sinnlichen Leibes vom Gefühl aus.

***) Vgl. Schleiermacher, System der Sittenlehre, S. 153 f.

schauungen; und der Gemeinbesitz der Gebehrde (im weitesten Sinne) ist deßhalb ein moralisch normaler nur wiefern der Einzelne mittelst derselben Ahnungen und Anschauungen beides, an Andere mittheilt und von ihnen empfängt. Als Darstellung der Ahnung und Anschauung mittelst dieses unmittelbar und natürlich gegebenen individuellen Darstellungsmittels, der Gebehrde (mit Einschluß des Tons) ist das Kunstwerk das unmittelbare*). Es ist seinem Begriff zufolge ein unwillkürliches Erzeugniß.

Anm. 1. Der Ton ist hier überall nicht als artikulirter zu verstehen, sondern als Gesang (im weitesten Sinne des Worts), und die Gebehrde nicht als mittelbares Zeichen des Bewußtseins, sondern als unmittelbares.

Anm. 2. Die Ahnung ist nicht fertig ohne die Gebehrde (im weitesten Sinne des Worts, den Ton ausdrücklich mit eingeschlossen), grade ebenso wie kein Gedanke fertig und reif ist, bevor er Wort geworden. Das Gefühl reflektirt nämlich unmittelbar und unwillkürlich das Objekt, durch welches es erregt wird, nach innen hinein als Anschauung, d. i. als Phantasiebild, und wenigstens seine Erregtheit und die eigenthümliche nähere Bestimmtheit derselben auch wieder nach außen hin durch den Ton und die Gebehrde (im engeren Sinne). Der Ton ist zwar noch ein dem darstellenden Individuum selbst Innerliches; andrerseits aber ist er doch auch schon einem ihm Aeußeren eingebildet, nämlich dem universellen Aeußeren, der Luft**).

Anm. 3. Das wesentliche Verhältniß zwischen Gebehrde (im engeren Sinne) und Ton zeigt sich schon in der durchgängigen Zusammengehörigkeit von Tanz und Gesang***).

Anm. 4. Die Benennung „unmittelbares" Kunstwerk, „unmittelbare" Kunst wird im folgenden §. ihre Rechtfertigung finden.

§. 335. Das unmittelbare Kunstwerk ist jedoch für sich allein unzulänglich, um die Gemeinschaft des individuellen Erkennens vollständig zu vermitteln. Nicht nur reicht das ursprüngliche individuelle Darstellungsmittel nicht weit genug, um eine allgemeine Gemeinschaft der Ahnungen und Anschauungen herzustellen. Denn

*) Vgl. J. H. Fichte, System d. Ethik, II., 2. S. 367. 372.

**) Vgl. Schleiermacher, Gesch. der Philosophie, S. 52. 57.

***) Novalis Schrr., III., S. 171: „Gibt es einen Ton zu jeder Gestalt, eine Gestalt zu jedem Ton?"

mit der Gebehrde (im weitesten Sinne des Worts) kann unmöglich Jeder an Jeden heranreichen, wenigstens vor der vollendeten Vergeistigung des menschlichen Geschlechts, also während des Verlaufs der moralischen Entwickelung selbst. Ueberdieß aber, und dieß ist die Hauptsache, kommt in dem unmittelbaren Kunstwerk die Ahnung und Anschauung gar nicht nach ihrer objektiven Seite zur Darstellung, sondern lediglich nach ihrer subjektiven Seite, d. h. es kommt in ihm der Gegenstand selbst gar nicht mit zur Darstellung, welcher in dem individuell Erkennenden eine eigenthümliche Gefühlsbestimmtheit hervorgerufen hat, sondern nur diese durch ihn erregte eigenthümliche Gefühlsbestimmtheit, — also gar nicht, worauf es doch gerade abgesehen ist, das individuelle Erkenntniß selbst, sondern nur die eigenthümliche Erregtheit des Gefühls, von der dasselbe in dem individuell erkennenden Subjekt begleitet ist. Allein dieser Mangel läßt sich ergänzen. Denn das individuelle Erkennen ist ja gar nicht auf das unmittelbar gegebene Darstellungsmittel, die Gebehrde (im weitesten Sinne des Worts), beschränkt. Wie die Gebehrde selbst nur das Produkt des das individuelle Erkennen unmittelbar konkomitirenden individuellen Bilden in seiner Richtung auf die in dem Individuum selbst mit seiner Persönlichkeit unmittelbar geeinigte materielle Natur ist, um diese der Ahnung und Anschauung als Darstellungsmittel anzubilden: so greift dieselbe bildende Funktion auch über diese eigene materielle Natur des Individuums hinaus in die äußere materielle Natur hinüber, und bildet auch sie der Ahnung und Anschauung als symbolisirendes (andeutendes) Darstellungsmittel an. Diesem äußeren Naturelement kann sie dann aber das Bild, welches das Objekt in dem individuell bestimmten Bewußtsein des erkennenden Subjekts reflektirt hat, einbilden, und so kann sie mittelst desselben — was eben gefordert wurde — das individuelle Erkenntniß (von dem Objekt) selbst abbilden oder zur Darstellung bringen. Hiermit ergibt sich eine zweite Klasse von Kunstwerken, in deren Begriff dann auch das mit liegt, daß sie nicht (wie die Gebehrde) der Person des individuell Erkennenden unablöslich anhaften, sondern für diese äußere sind, eben deßhalb aber auch, was den von ihnen zu leistenden Dienst der Vermittelung der Gemeinschaft des individuellen Erkennens angeht, nicht in

die engen Grenzen ihrer eigenen räumlichen Gegenwart eingeschränkt sind*), — ebenmäßig aber auch, daß sie nur die in die äußere materielle Natur hinein verlängerte menschliche Gebehrde (im weitesten Sinne) sind. Diese neue Gattung ist die der mittelbaren**) oder der eigentlich sogenannten Kunstwerke. In ihnen stellt sich die Ahnung und Anschauung in einem Bilde***) dar, d. h. in einem Zeichen, welches das bezeichnete Objekt in der eigenthümlichen Färbung darstellt, in der es sich in dem Gefühl des Bezeichnenden abspiegelt (oder die es von dem Gefühl des Bezeichnenden empfängt) †). Nur mittelst dieser beiden Arten von Kunstwerken zusammen ist eine vollständige Darstellung der Ahnungen und Anschauungen Aller für einander möglich.

Anm. 1. Das mittelbare Kunstwerk korrespondirt innerhalb des Kunstlebens, als das allgemeine Kommunikationsmittel, genau der Schrift auf dem Gebiete des wissenschaftlichen Lebens.

Anm. 2. Man pflegt nur das mittelbare Kunstwerk unter den Begriff des Kunstwerks zu fassen. Schleiermacher schreibt, Prakt. Theol., S. 744: „Der unmittelbare Uebergang des Bewußtseins in Gebehrde oder in gemessenen Ton oder in Interjektionen in Vermischung, wiewohl sie die Keime zu Mimik, Gesang und Poesie sind, sind noch nicht Kunst. Kunst im engeren Sinne ist nur der mittelbare Ausdruck, wo die unmittelbare Affektion erst in ein Bild übergegangen, objektivirt ist, und dieses hernach dargestellte, die Affektion, wird in einer bekannten cyclischen Geschichte symbolisirt, und diese dann mimisch oder poetisch dargestellt." Desgleichen Psychologie, S. 470: „Kunst nennen wir aber die Aeußerung erst, wenn zwischen das Gefühl und die Aeußerung ein Vorgebildetsein im Bewußtsein eintritt. Dieses findet in den ursprünglichen Aeußerungen, zumal in

*) Schleiermacher, Psychol., S. 49: „Die weitere Stufe ist die, daß etwas von uns ganz Trennbares, ohne eine genauere Beziehung zu behalten auf unsere Persönlichkeit, für alle diejenigen, welche vermögen, das Geistige darin anzuschauen, hingestellt wird, mit der Einladung, es zu erkennen; und da kommen wir also auf das bestimmte Gebiet der Kunst."

**) Was diese Bezeichnung angeht, vgl. Schleiermacher, Praktische Theologie, S. 744.

***) Baader, Randglossen (S. W. XIV.), S. 374: „Gefühlssprache sind Bilder." Novalis Schriften, III., S. 178: „Alle Materialien borgt der Dichter, bis auf die Bilder."

†) Vgl. J. H. Fichte, Psychol., I., S. 688 ff.

den leidenschaftlichen Zuständen, nicht statt. Das Vorbild ist ein Werk der Besonnenheit.“ Und dieß ist auch das Richtige, sofern zum eigentlichen Kunstwerk die objektive Seite mit erfordert wird, die bei dem unmittelbaren mangelt. Es wäre eine Verkennung des Begriffs der Kunst, wenn man etwa folgendermaßen raisonniren wollte: Die unmittelbare Kunst könne freilich nicht auch das Bild des gefühlsmäßig erkannten Objekts selbst mit darstellen, sondern nur die Bestimmtheit des durch dasselbe erregten Gefühls; dieß letztere sei es aber auch allein, worauf es bei der Kunstdarstellung zum Behuf einer Gemeinschaft des individuellen Erkennens eigentlich ankomme. Daß die mittelbare Kunst den Gegenstand, welcher die eigenthümliche Gefühlsbestimmtheit des erkennenden Subjekts hervorgerufen hat, mit dieser letzteren zugleich mit darstellt, dieß thue sie lediglich deßhalb, weil sie diese nicht anders zur Darstellung bringen könne als mittelst der Darstellung von jenem; um die eigenthümliche Beleuchtung, auf die allein sie es eigentlich absehe, anbringen zu können, müsse sie ein zu beleuchtendes Objekt darstellen, und zwar ein solches, das auf specifische Weise für dieselbe susceptibel und qualifizirt ist, folglich naturgemäß grade dasjenige, welches die darzustellende Gefühlsbestimmtheit eben selbst hervorgebracht hat in dem Darstellenden. Dieß Raisonnement wäre, wie gesagt, eine Verwirrung des Begriffs der Kunst.

Anm. 3. Auch das Bild*) ist ein Zeichen, aber kein bloßes Zeichen. Es ist ein Zeichen, das zugleich eine Gefühlsstimmung beides, ausdrückt und erregt.

§. 336. Nach Maßgabe der Verschiedenheit des äußeren materiellen Stoffs, in welchem die Ahnung und Anschauung sich zur

*) Nach Schleiermacher, Aesthetik, S. 400, ist das Bild „die Objektivität des Einzelnen.“ Vgl. Schelling, Philos. der Kunst (S. W., I., 5,), S. 407: „Das Bild ist immer konkret, rein besonder, und von allen Seiten so bestimmt, daß zur völligen Identität mit dem Gegenstand nur der bestimmte Theil des Raums fehlt, worin letzterer sich befindet.“ Lotze, Mikrok., III., S. 231: „Wir sprechen von einem Bilde eines Gegenstandes, wenn irgend eine Zusammenstellung anderer Mittel auf unsere Anschauung denselben Eindruck macht, welchen der Gegenstand selbst gemacht haben würde; durch Gleichheit seiner Wirkung wird also für uns ein Ding zum Bilde eines andern.“ Nach Schleiermacher (Aesthetik, S. 638—644,) versirt die Sprache rein als solche immer nur in dem fließenden Gegensatz des Allgemeinen und des Besonderen, sie gibt immer nur das Allgemeine, und kann nie ein vollkommen einzelnes bestimmtes geben, nie ein vollkommenes Bild der konkreten Objekte. Dieß kann die Sprache nur kraft der Poesie.

Darstellung bringt, verzweigt sich die *mittelbare Kunst* in eine *Vielheit von Künsten**). Denn von der flüchtigen Luft an bis zum harten, scheinbar unbelebbaren Stein weiß sie sich mehr und mehr jedes materiellen natürlichen Stoffs, ihn beseelend, als eines Darstellungsmittels zu bemeistern**). Je mehr dieß materielle Naturelement ein *relativ* immaterielles ist, desto geeigneter ist es, um zum Kunstdarstellungsmittel, zum Symbol umgeformt zu werden. Die Wahl des Elements ist aber dabei nichts Zufälliges, sondern sie motivirt sich jedesmal durch die eigenthümliche *Beschaffenheit* des individuellen Erkennens, welches seine Produkte in Symbolen darstellen will (nicht gerade seines Objekts), also durch die specifische *Gefühlsart*, die dem Künstler eignet, so daß für die Darstellung *desselben* Objekts der Eine dieses Material wählen wird, der Andere ein anderes, also der Eine diese besondere Kunst, der andere eine andere***). Auch die Gebehrde (im engeren Sinne) und der Ton selbst, diese natürlichen und unmittelbaren ästhetischen Darstellungsmittel, können zu mittelbaren verarbeitet werden, und das Element abgeben für die Hervorbringung von mittelbaren Kunstwerken. Wird die Gebehrde (im engeren Sinne) auf solche Weise verwendet, so entsteht die eigentliche Mimik, geschieht es mit dem Tone, so entsteht die Musik, die in ihrer Urform Gesang (Vokalmusik) ist, dadurch aber, daß der Ton der menschlichen Stimme sich künstlich modifizirt mittelst mechanischer Vorrichtungen (musikalischer Instrumente), Instrumentalmusik wird. Gleicherweise läßt sich auch die (artikulirte) Sprache, das natürliche und unmittelbare *universelle* Darstellungsmittel (§. 285.), auf dieselbe Art behandeln, und dann ergibt sich die Poesie †). Es

---

*) Dieß fällt ganz zusammen mit dem Satze *Schleiermachers*: „Die Kunst in ihrer Wirklichkeit theilt sich nach der Art, wie sie Erscheinung werden kann." Aesthetik, S. 155.

**) Vgl. J. H. *Fichte*, Ethik, II., 2, S. 367.

***) *Ulrici*, Gott und der Mensch, I., S. 544 f.: „Wo gemäß der individuellen Begabung ein einzelner Sinn an Schärfe und Reizbarkeit bedeutend vorwiegt, wird die Einbildungskraft den Stoff ihrer Gebilde vorzugsweise aus dem Gebiete seiner Perceptionen entlehnen, oder sie in die Form der von ihm ausgehenden Wahrnehmungen kleiden."

†) *Novalis* Schriften, III., S. 183: „Die Malerei und Zeichnung setzt alles in Fläche und Flächenerscheinungen, die Musik alles in Bewegungen, die Poesie alles in Worte und Sprachzeichen um."

wird hiermit der Wortsprache der eigenthümliche Charakter des primitiven individuellen Darstellungsmittels, der Gebehrde im weiteren Sinne, namentlich wie sie der Ton ist, aufgeprägt. So entsteht das Metrum. Die metrische Rede ist die Lautsprache unter der Potenz des Tons*). Eben deßhalb ist das Metrum der Poesie wesentlich. Musik und Poesie sind demnach die primitivsten unter den mittelbaren oder eigentlichen Künsten**). Auch die Mimik nimmt die gleiche Stellung ein, nämlich im Zusammenschluß mit der Musik.

Anm. 1. Die Musik als Gesang bildet den fließendsten Uebergang von der unmittelbaren Kunst zur mittelbaren***). Denn allerdings ist der menschliche Ton das ursprüngliche musikalische Darstellungsmittel†). Von allen mittelbaren Künsten ist die Musik die populärste, auch wohl mit deßhalb, weil sie mehr als alle anderen noch unter einem Naturgesetz steht††). Denn das ist das Wunderbare an ihr, daß sie, die doch ganz für das Gefühl ist, dieß nach einer Seite ganz durch den Verstand ist, nämlich durch die strikteste Mathematik der Töne. Auf dem gemeinsamen Verhältniß zur Mathematik beruht wohl die eigenthümlich nahe Verwandtschaft, die man zwischen der Musik und der Architektur gefunden hat, und die be-

*) Vgl. Vorländer, a. a. O., S. 325.

**) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung (3. A.), II., S. 483: „Ueberhaupt sind die bildenden die am schwächsten wirkenden Künste." S. 484: „Dem entsprechend lassen die bildenden Künste sich auch entbehren: ganze Völker, z. B. die Mohammedanischen," (?) „sind ohne sie: aber ohne Musik und Poesie ist keins."

***) Vgl. Schleiermacher, Prakt. Theol., S. 744.

†) Gegen Schopenhauer, Die Welt als Wille u. Vorstell., II. S. 510: „Die Musik als solche kennt allein die Töne, nicht aber die Ursachen, welche diese hervorbringen. Demnach ist für sie auch die vox humana ursprünglich und wesentlich nichts anderes als ein modifizirter Ton, eben wie der eines Instruments, und hat, wie jeder andere, die eigenthümlichen Vortheile und Nachtheile, welche eine Folge des ihn hervorbringenden Instruments sind."

††) Novalis Schriften, III., S. 194: „Die musikalischen Verhältnisse scheinen mir recht eigentlich die Grundverhältnisse der Natur zu sein." S. 226: „Sollten musikalische Verhältnisse der Quell aller Lust oder Unlust sein?" Schopenhauer, a. a. O, II., S. 520 f.: „Es ist in der That höchst wunderbar, daß es ein weder physisch schmerzliches noch auch konventionelles, dennoch sogleich entsprechendes und unverkennbares Zeichen des Schmerzes gibt: das Moll. Daran läßt sich ermessen, wie tief die Musik im Wesen der Dinge und des Menschen gegründet ist." Es ist ein schönes Wort von Felix Mendelssohn (Reisebriefe, 2. A., S. 254,): „Es wäre ja ein Wunder, wenn es irgendwo eine Musik geben könnte, wo keine Gesinnung ist."

sonders Schelling so sehr urgirt, daß er die Architektur „die konkrete, die erstarrte Musik nennt“ *).

Anm. 2. Die Poesie**) hat nichts mit der Aufgabe des universellen Erkennens zu thun, sondern versirt lediglich in der Sphäre des individuellen Erkennens***). Vom Rhythmus und dem Metrum, die der Poesie wesentlich sind, sagt Schopenhauer (Die Welt als Wille und Vorstell., II., S. 516,) treffend: „Rhythmus ist in der Zeit, was im Raume die Symmetrie ist, nämlich Theilung in gleiche und einander entsprechende Theile, und zwar zunächst in größere, welche wieder in kleinere, jenen untergeordnete, zerfallen“ †). Das Metrum und der ihm wesentlich analoge Reim machen die Wortsprache unmittelbar für das Ohr zur Gefühlssprache ††).

---

*) Schelling, Philos. der Kunst (S. W., I.,5,), S. 576: „Die Architektur bildet nothwendig nach arithmetischen oder, weil sie die Musik im Raume ist, nach geometrischen Verhältnissen. . . . . Sie ist die Musik im Raume, gleichsam die erstarrte Musik.“ S. 577: „Die Architektur ist eine Form der Plastik, und wenn sie Musik ist, so ist sie konkrete Musik.“ System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere (S. W., I., 6,) S. 466: „Auch der Gesang der Vögel ist ein Kunsttrieb, und merkwürdig genug ist, daß von aller Kunst, die in dem Universum wohnt, es eben die Architektur und die Musik ist, welche die Natur bis zu einem gewissen Punkte auch den Thieren eingebildet hat; denn die Architektur ist nur konkrete, erstarrte Musik“ Stuttgarter Privatvorlesungen (S. W., I., 7,), S. 456: „Merkwürdig, daß im Instinkte“ (thierischen Kunsttriebe) „grade die zwei Künste, Architektur und Musik, repräsentirt sind, die sich ohnedieß verwandt, so daß Architektur unter den plastischen Künsten eigentlich der Musik entspricht (Vitruv).“ Vergl. Novalis Schriften, III., S. 177: „Die eigentliche sichtbare Musik sind die Arabesken, Muster, Ornamente u. s. w.“

**) Schopenhauers, zum Theil wunderliche, Bemerkungen über das Wesen der Poesie: Die Welt als Wille u. s. w., II., S. 482 f. 486.

***) Schleiermacher, Psychol., S. 471: „Die Poesie scheint mit Gedanken zu verkehren; allein sie will weder die Wissenschaft noch die Erfahrung bereichern. Die Gedanken sind auch nur Beschreibungen von Bildern, wie die Wechselbeziehung zwischen Poesie und Malerei, oder Beschreibung von Gefühlen, wie die Wechselwirkung zwischen Poesie und Musik genugsam beweist.“

†) Novalis Schriften, II., S. 130: „Alle Methode ist Rhythmus. . . . . Jeder Mensch hat seinen individuellen Rhythmus.“ S. auch III., S. 254 f., wo es u. A. heißt: „Alles, was wir mit einer gewissen Fertigkeit thun, machen wir unvermerkt rhythmisch.“

††) Schopenhauer, a. a. O., II., S. 487: „So groß ist die Macht, welche Metrum und Reim auf das Gemüth ausüben, und so wirksam das ihnen eigene geheimnißvolle lenocinium.“ S. 488: „Mir ist aus früher Kindheit erinnerlich, daß ich mich eine Zeit lang am Wohlklang der Verse ergötzt hatte,

§. 337. **Alle mittelbaren Künste sind nur Verlängerungen der unmittelbaren, durch Gebehrde (im engeren Sinne) und Ton darstellenden Kunst*), und ihre Erzeugnisse nur Abprägungen der Gebehrde (im engeren Sinne) und des Tones in verschiedenen der äußeren materiellen Natur angehörigen Stoffen:** was schon darin zu Tage liegt, daß die wesentlichen Grundelemente jeder mittelbaren Kunstdarstellung Gestalt, und zwar als belebte, bewegte, (d. h. die Gebehrde) und Harmonie (d. h. der Ton) sind, und zwar, je vollkommener dieselbe ist, in desto durchgreifenderer gegenseitiger Durchdringung und desto unauflöslicherer Einheit. Die mittelbaren Künste unterscheiden sich so in die gestaltenden und die tönenden, jedoch nur a potiori. Alle sind beides, gestaltende und tönende; nur stellt sich bei den einzelnen das Verhältniß dieser beiden Grundelemente in verschiedener Weise. Die überwiegend gestaltenden Künste sind die Mimik (die auf ihrer höheren Potenz nicht stumm bleibt, sondern in Gesang oder Wort ausbricht,), die Architektur (mit Einschluß der Gartenbaukunst**)), die Skulptur und die Malerei, — die überwiegend tönenden die Musik und die Poesie. Das Gleichgewicht beider Elemente wird am nächsten erreicht einerseits in der Malerei (in welcher der Ton sich im Elemente des Lichts realisirt,), in der aber doch immer noch die Gestalt (die Gebehrde) vorherrscht, — andrerseits in der Poesie***), in der aber doch immer noch die Harmonie (der Ton) vorherrscht: weßhalb denn auch diese beiden Künste die vollkommensten unter den mittelbaren, unter sich aber völlig

---

ehe ich die Entdeckung machte, daß sie auch durchweg Sinn und Gedanken enthielten." S. 488: „Daß so geringfügig, ja kindisch erscheinende Mittel wie Metrum und Reim eine so mächtige Wirkung ausüben, ist sehr auffallend und wohl der Untersuchung werth." Die Erklärung, welche der Verfasser sofort versucht, ist unzutreffend, nur die Bemerkung (S. 488) hat ihre Richtigkeit, daß „das dem Gehör unmittelbar Gegebene, also der bloße Wortklang, durch Rhythmus und Reim zu einer Art Musik wird."

*) Vgl. J. H. Fichte, Ethik, II., 2, S. 367.

**) S. Schleiermacher, Aesthetik, S. 129. 174 f. vgl. S. 480 f. Kant (Kritik der Urtheilskraft, S 186 f.,) rechnet die „Lustgärtnerei" mit unter die Malerei, was auch seine Wahrheit hat. Denn s. §. 248.

***) Novalis Schrr., III., S. 183: „Die Poesie im strengeren Sinne scheint fast die Mittelkunst zwischen den bildenden und den tönenden Künsten zu sein. Sollte der Takt der Figur und der Ton der Farbe entsprechen?"

gleich zu ordnen sind. Bei ihrer inneren Verwandtschaft gehen Poesie, Musik und Mimik naturgemäß unter sich eine Verbindung ein*); so wie aus dem gleichen Grunde auch bei der Architektur, der Skulptur und der Malerei das Gleiche der Fall ist.

Anm. Aus dem Obigen motivirt sich die gangbare Eintheilung der (mittelbaren) Künste in die bildenden und die redenden. Ein frappanter Anklang an den Grundgedanken unsrer Eintheilung findet sich bei Kant, Kritik der Urtheilskraft (S. W., VII.,), S. 183 ff., ungeachtet dort eine ganz andere Ableitung der einzelnen schönen Künste gegeben wird. Bei Novalis in der eben angezogenen Stelle (III., S. 183,) sind wir genau unsrer Eintheilung begegnet. Auf einer ähnlichen Basis nimmt J. H. Fichte, Psychol., I., S. 471, „eine doppelte Reihe von Künsten" an, die „plastischen und die tonbildenden." Heinr. Ritters Eintheilung der Künste s. Encyklop. d. philos. Wiss., III., S. 590—601.

§. 338. Dieser Vielheit der mittelbaren Künste ungeachtet ist die mittelbare Kunst doch an sich wesentlich Eine. Denn jene Vielheit rührt eben nur von der Unzulänglichkeit jeder einzelnen Kunst für sich allein zur Lösung der künstlerischen Aufgabe her, so daß jede einzelne nur in ihrem Zusammensein und lebendigen Zusammenhange mit allen übrigen ihrem eigenen Begriff wahrhaft zu entsprechen vermag. Daher ist die Entwickelung der mittelbaren Kunst wesentlich auf der einen Seite ein sich Verzweigen derselben in eine immer größere Vielheit von besonderen Künsten und auf der anderen Seite eben hiermit zugleich ein immer vollständigeres sich Hervorbilden der lebendigen Einheit in dieser Vielheit vermöge ihrer Organisation. Eben dadurch, daß alle besonderen mittelbaren Künste durch ihr organisches Zusammengehen schlechthin in einander eingehen, vollenden sie sich auch erst jede in sich selbst schlechthin. Die Entwickelung des Kunstlebens muß auch selbst einen organischen Ansatzpunkt für diese Ver-

---

*) J. H. Fichte, Psychol., I., S. 665: „Und so bilden beide" (Musik und Poesie) „in ihrer Vereinigung das Höchste ihrer gemeinsamen Kunstrichtung: entweder eine durch musikalischen Ausdruck gesteigerte, unserm Gefühlsleben dadurch noch inniger angeeignete Wortdichtung, oder eine musikalische Gefühlsschilderung, welche durch das untergelegte poetische Wort aus ihrer unbestimmten Vieldeutigkeit herausgezogen, gleichsam fixirt wird, und so zu gesteigertem Genusse einladet." Vgl. S. 676. 681. 688. 691 f.

einigung der **Künste absetzen. Dieser ist die Schaubühne***). Sie — ihren Begriff in seinem weitesten Umfange gefaßt — bildet den organischen Mittelpunkt des gesammten mittelbaren Kunstlebens.

§. 339. Die Aufgabe der mittelbaren Kunst ist, daß eine Masse von mittelbaren künstlerischen Produktionen zustande komme, ein Kunstschatz, aus welchem Jeder, sein Gefühl und seine Phantasie an ihm entwickelnd und bildend, seine Ahnungen und Anschauungen empfängt, und in welchen er auch wieder die Darstellungen derselben niederlegt, eine objektive Kunstwelt, die moralisches Gemeingut ist, — und daß dieser Kunstschatz allmälig zur Totalität der mittelbaren künstlerischen Produktionen werde, so daß in ihm die reine, die wahre künstlerische Darstellung jeder Ahnung und Anschauung jedes Einzelnen enthalten ist. In diesem vollendeten Kunstschatz — der seinem Begriff zufolge ein öffentlicher ist, — ist dann auch die Vielheit der besonderen mittelbaren Künste schlechthin in die Einheit zusammengegangen, und es liegt demnach in seiner Natur, daß er sich an die Schaubühne anlehnt.

Anm. Diesem Kunstschatz entspricht im wissenschaftlichen Leben die wissenschaftliche Literatur.

§. 340. Mit der Vollendung eines solchen Allen gemeinsamen Kunstschatzes ist zugleich die absolute Allgemeinheit der künstlerischen Gemeinschaft, die moralisch unbedingt gefordert werden muß, realisirt. Denn in dem vollendeten gemeinsamen Kunstschatz ist einerseits die vollständige Darstellung der Ahnungen und Anschauungen aller Einzelnen gegeben, und andrerseits die vollständige Verständlichkeit dieser Darstellung für alle Einzelnen, indem sich dann in Jedem Gefühl und Phantasie, also die Fähigkeit, fremde Kunstdarstellungen zu verstehen, an der Totalität der Kunstdarstellungen, mithin in schlechthin allseitiger Weise entwickelt und ausbildet.

§. 341. Jeder soll Künstler sein**). Alles individuelle Erkennen ist nur insofern moralisch normal, als es sein Produkt nicht für sich abschließt, sondern es der Gemeinschaft eröffnet, d. h. als es in ein künstlerisches Bilden übergeht, und ein für Andere verständliches

---

*) Vgl. Bunsen, Gott in der Geschichte, II., S. 459.

**) Vgl. J. H. Fichte, Psychol., I., S. 657 ff.

Kunstwerk absetzt. Keine Ahnung und Anschauung darf ohne künstlerische Darstellung sein*). Jeder ist aber auch schon naturnothwendig Künstler, — nämlich in dem Material seines eigenen materiellen Naturorganismus, also durch die Produktion unmittelbarer Kunstwerke**). Dieß ist die Jedem gesetzte künstlerische Aufgabe, zunächst seinen psychischen, mittelst dieses dann aber auch seinen somatischen materiellen Naturorganismus zum Darstellungsmittel der Produkte seines individuell bestimmten Erkennens, seiner Ahnungen und Anschauungen, nämlich nach ihrer subjektiven Seite, d. h. zur Schönheit auszubilden***), also den eigenen materiellen beseelten Leib zu einem mimischen Kunstwerk zu potenziren, so daß er in seiner Schönheit die Schönheit seines individuell persönlichen Bewußtseins und seiner individuellen Persönlichkeit überhaupt wiederspiegele†). Realisirt wird aber diese Aufgabe vermöge zahlloser unwillkürlicher bildender Funktionen, welche sich, vom Impulse des Gefühls ausgehend, durch die Vermittelung der Phantasie auf den Naturorganismus richten, und in welchen allen die Persönlichkeit sich als plastische Künstlerin verhält††). Je kräftiger das Gefühl und

---

*) Vgl. Schleiermacher, System der Sittenlehre, §. 256.

**) Vgl. J. H. Fichte, Psychol., I., S. 473. 668.

***) Volkmann, Psychol., S. 397: „Denkt nicht den Menschen zu verschönern, sagte Lavater, ohne ihn zu verbessern, und denkt nicht ihn gesund zu erhalten, fügte Feuchtersleben hinzu, ohne ihn moralisch zu erheben."

†) J. H. Fichte, Ethik, II., 2, S. 372: „Der harmonische Eindruck einer gebildeten, durch sittliches Maß gehaltenen Persönlichkeit beruht ebensowohl auf ästhetischer Darstellung und ästhetischer Aneignung, wie die Wirkung des großartigsten Kunstwerks; und der Künstler legt nicht minder im ganzen Umfange seiner Werke die Eigenthümlichkeit seiner Gefühlsweise nieder, gleich wie der gewöhnliche Mensch es thut in einem Worte oder einer charakteristischen Gebehrde, als den kleinsten und unwillkürlichsten Kunstproduktionen. Beides ist nur dem Grade, nicht dem Wesen nach verschieden." Vgl. auch Hegel, Encyklop., §. 411.

††) Schleiermacher, System der Sittenlehre, S. 254. Der hier ausgesprochene Satz, seinem wesentlichen allgemeinen Sinne nach, bildet einen anthropologischen Grundgedanken J. H. Fichtes. S. dessen Anthropologie (2. A.), S. 477 f. 485—488 et passim. Es heißt hier S. 477: „Wir dürfen daher .... den Erfahrungssatz aussprechen: daß die Phantasie gar nicht bloß oder ausschließlich ein „Geistesvermögen", d. h. eine lediglich der bewußten Sphäre der Seele angehörende Thätigkeit sei; daß sie recht eigentlich ein Mittleres, ein ebenso bewußtlos reali-

die Phantasie in dem Individuum sind, in desto durchgreifenderer Weise vollzieht sich dieser plastische Proceß. Weil nun alles Handeln durch den materiellen Naturorganismus des Handelnden vermittelt ist, (§. 224.) so muß an allen moralischen Funktionen überhaupt die mittelbare Kunst participiren, sie müssen alle, was auch immer sie sonst sein mögen, zugleich künstlerischen oder ästhetischen Charakter an sich haben, dessen Mangel immer den Eindruck der Rohheit gibt*).

---

sirendes wie ideelles Vermögen bilde, und darum ganz gleicherweise in das Gebiet der „Lebensprocesse", der bewußtlos zweckmäßigen Körperbildung und Körpererhaltung hinabreiche, wie den höchsten Ideen zur beseelenden Gestaltung diene." Und S. 478: „Physiognomie, mimischer Ausdruck und all dergleichen ist daher nur eine fortgesetzte Korporisation der Seele, bei der, was zuerst im Verborgenen des Mutterleibes vorging, nunmehr sich ans Licht wagt und vor unseren Augen sich vollzieht, damit aber genöthigt ist, seine wahre Natur, das Phantasiemäßige, zu verrathen." Ferner S. 486: „Auf diesen Einwand haben wir zu erwiedern, daß den Begriff der Phantasie bloß auf die bewußte Sphäre zu beschränken, lediglich ein Rest jener willkürlichen Gegensetzung von Subjektivität und Objektivität, von Idealem und Realem sei, welche schon so lange den Charakter unsrer wissenschaftlichen Bildung ausmacht, die nirgends einen stätigen Uebergang zwischen beiden zulassen will. Gerade die Erfahrung lehrt es anders, sobald man sie ohne jenes theoretische Vorurtheil befragt; sie zeigt eben, daß es ein Mittleres gebe, welches in seinen Wirkungen ebenso real als ideal ist, das wir aber gar nicht anders denn als „Phantasie" zu bezeichnen wüßten, so gewiß darin die allgemeine Natur der Phantasie besteht, auch in den höchsten und freiesten Gebilden des eigentlich künstlerischen Schaffens der Grundlage des Unwillkürlichen, Vorbewußten niemals entbehren zu können." Endlich S. 487: „Eben die Erfahrung daher belehrt uns, daß man den bisher angenommenen Begriff der Phantasie gerade um die eine Hälfte ihrer Wirksamkeit erweitern müsse, indem sie thatsächlich im Organismus als reales und sich realisirendes Bildvermögen auftritt, nicht bloß als ideale, subjektive Bilder ausspinnende Macht." Vgl. ebendess. Psychol., I., S. 13ff. 20—23. 64f. — In dem im Text ausgesprochenen Sinne kann man sagen, was Karl Snell (Die Schöpfung des Menschen. Leipz. 1863, S. 143.) in einem anderen Sinne ausspricht: „Der menschliche Körper, ein Tempel, würdig zur Wohnung des Ewigen zu dienen, ist kein Geschenk der Natur oder der Gottheit, sondern eine Errungenschaft ungezählter geistig-sittlicher Thaten."

*) Vgl. Schleiermacher, Psychol., S. 250, wo es u. A. heißt: „Das Maximum des geistigen Lebens besteht darin, daß bei jeder Selbstthätigkeit auch die Kunst als die wahre geistige Selbstmanifestation miterscheint und postulirt wird."

Anm. 1. Gefühl und Trieb, in ihrer durch die Phantasie vermittelten Einheit, sind im menschlichen Lebensproceß als moralischem die plastische Kraft, — sie sind die moralische plastische Kraft.

Anm. 2. Das im §. entwickelte Sachverhältniß bildet die Basis der Physiognomik. Aus ihm erklärt sich auch die auffallende Wirkung der Gemüthsbewegungen, namentlich der Affekte, auf die physiognomische Bildung des (materiellen) Leibes, sowie die Erfahrungsthatsache, daß Personen von wenig Gefühl und Phantasie einen stumpfen physiognomischen Ausdruck haben *).

§. 342. Hat die moralische Entwickelung, nämlich als normale, wirklich ihr Ziel erreicht, und ist mithin der individuelle Naturorganismus auf vollendete Weise vergeistigt: so ist mit der Lösung dieser künstlerischen Aufgabe die künstlerische Aufgabe des menschlichen Individuums überhaupt erschöpft. Sein geistiger beseelter Leib ist in seiner absoluten Agilität ein schlechthin geeignetes Medium für die vollständige und unmittelbare Erscheinung der Erzeugnisse seines individuellen Erkennens, seiner Ahnungen und Anschauungen, das schlechthin vollendete individuelle Kunstwerk. Die Menschheit am Abschluß ihrer moralischen Entwickelung oder in ihrer moralischen Vollendung gedacht, fallen alle bloß mittelbaren Kunstwerke wieder hinweg mit der Materie selbst, aus deren Elemente sie geformt sind, zugleich mit dem nun nicht länger bestehenden Bedürfnisse derselben. Die mittelbare Kunst ist also ein transitorisches Annexum der unmittelbaren, die insofern die eigentliche Kunst ist.

Anm. 1. Ganz auf dieselbe Weise, wie zur unmittelbaren Kunst die mittelbare, verhält sich zur Sprache die Schrift.

Anm. 2. Die Seligen (oder die Engel) lesen ihre Gefühlsbestimmtheiten, und zwar auch nach ihrer objektiven Seite, einander unmittelbar im Angesicht. Daß die Ausübung der unmittelbaren Kunst auch im Zustande der vollendeten Vergeistigung des Menschen nicht wegfällt, das ist durch die Vorstellung ausgedrückt, daß die Seligen auch singen, wie sie sprechen.

---

*) Vgl. überhaupt Hegel, Encyklop. (S. W., VII., 2,), S. 239 — 246. J. H. Fichte, Psychol., I., S. 671 f.

§. 343. Zur Produktion **mittelbarer** Kunstwerke sind **nicht Alle** fähig, sondern nur Diejenigen, in welchen zugleich einerseits die individuell erkennende Funktion, das Gefühl, in hervorstechender Lebendigkeit steht, und andrerseits die sie begleitende individuell imaginirende Funktion, die Phantasie in solchem Maße kräftig ist, daß sie über den Bereich der unmittelbaren Kunstdarstellungen hinaus auch in die äußere materielle Natur künstlerisch bildend hineingreift.

Anm. Die rechten Künstler (im engeren Sinne) müssen uns anderen Menschen von stumpferen Gefühlswerkzeugen die Dinge **vorfühlen**, damit wir sie **richtig** fühlen lernen. Der Künstler fühlt gleichsam **mit bewaffnetem Gefühle***). Was sich im Kunstwerk

*) Vgl. **Tieck**, Gesammelte Novellen (Breslau 1835), I, S. 172 f. **Schopenhauer**, Die Welt als Wille u. Vorstell., I., S. 229 f. schreibt: „Der Genius hat vor den übrigen Menschen nur den viel höhern Grad und die anhaltendere Dauer jener Erkenntnißweise voraus, welche ihn bei derselben die Besonnenheit behalten lassen, die erfordert ist, um das so Erkannte in einem willkürlichen Werk zu wiederholen, welche Wiederholung das Kunstwerk ist. Durch dasselbe theilt er die aufgefaßte Idee den Anderen mit. Dieselbe bleibt dabei unverändert und dieselbe: daher ist das ästhetische Wohlgefallen wesentlich Eines und dasselbe, es mag durch ein Werk der Kunst oder unmittelbar durch die Anschauung der Natur und des Lebens hervorgerufen sein. Das Kunstwerk ist bloß ein Erleichterungsmittel derjenigen Erkenntniß, in welcher jenes Wohlgefallen besteht. Daß aus dem Kunstwerk die Idee uns leichter entgegentritt als unmittelbar aus der Natur und der Wirklichkeit, kommt daher, daß der Künstler, der nur die Idee, nicht mehr die Wirklichkeit erkannte, in seinem Werk auch nur die Idee rein wiederholt hat, sie ausgesondert hat aus der Wirklichkeit, mit Auslassung aller störenden Zufälligkeiten. Der Künstler läßt uns durch seine Augen in die Welt blicken. Daß er diese Augen hat, daß er das Wesentliche, außer allen Relationen Liegende der Dinge erkennt, ist eben die Gabe des Genius, das Angeborene; daß er aber im Stande ist, auch uns diese Gabe zu leihen, uns seine Augen aufzusetzen: dieß ist das Erworbene, das Technische der Kunst." Vgl. auch S. 258. 293. Weiter heißt es Bd. II., S. 80 f.: „Daß die Werke des Genies die aller Anderen himmelweit übertreffen, kommt bloß daher, daß die Welt, die es sieht und der es seine Aussagen entnimmt, so viel klarer, gleichsam tiefer herausgearbeitet ist, als die in den Köpfen der Anderen, welche freilich dieselben Gegenstände enthält, aber zu jener sich verhält, wie ein chinesisches Bild, ohne Schatten und Perspektive, zum vollendeten Oelgemälde." S. 462: „Jedes Kunstwerk ist demgemäß eigentlich bemüht, uns das Leben und die Dinge so zu zeigen, wie sie in Wahrheit sind, aber durch den Nebel objektiver und subjektiver Zufälligkeiten hindurch nicht von Jedem unmittelbar erfaßt werden können. Diesen Nebel nimmt die Kunst hinweg. Die Werke der Dichter, Bildner und darstellenden Künstler überhaupt enthalten anerkanntermaßen einen Schatz tiefer Weisheit: eben weil aus ihnen

darstellt, ist ein individuell bestimmtes (ein subjektives) Bewußtsein von dem Objekt; aber nicht das erste beste; sondern es muß ein so beschaffenes sein, daß sich gerade in seiner individuellen oder subjektiven Auffassung der Objekte eben das objektive oder identische (universelle) Bild derselben auf eigenthümlich reine und scharfe Weise abspiegelt*). Hierauf beruht, was man durch die Formel auszudrücken pflegt, die Kunst idealisire die Objekte ihrer Darstellung**). Sie steigert sie keineswegs an sich, sondern sie stellt sie nur getreu so dar, wie sie sich in dem vergleichungsweise reinen Spiegel des Gefühls des Künstlers als Ahnungen und Anschauungen reflektiren***). Die Voraussetzungen eines Kunstwerks sind also einmal, daß das Gefühl (nicht der Verstand) des Künstlers eine eigenthümliche Energie besitzt, in die objektive Natur, in das identische Wesen seines Gegenstandes einzudringen †), und fürs andere, daß dem Künstler das Vermögen

---

die Weisheit der Natur der Dinge selbst redet, deren Aussagen sie bloß durch Verdeutlichung und reinere Wiederholung verdolmetschen." Vgl. auch S. 162. Palmer, Moral, S. 435: „Der Dichter sieht das Wirkliche besser als andere Leute, indem er dem Maler gleicht, der überall das Malerische sieht, das den Anderen entgeht, überall das Vorhandene in seinem Auge zu einem Bilde zusammenfaßt, das den Charakter des Schönen an sich trägt. Ganz so sieht der Dichter die Dinge nicht anders als sie sind, aber er sieht sie unter dem Gesichtspunkt des Schönen; er verdreht sie nicht und färbt sie nicht, aber er sieht sie in einem idealen Lichte, und gewinnt dadurch die poetische Anschauung, die eben kraft ihrer Idealität mit der religiösen verwandt ist." Sehr wahr sagt Lotze, Mikrokosm., II., S. 57: „daß die Wirklichkeit im Großen Poesie ist, Prosa nur die zufällige und beschränkte Ansicht der Dinge, die ein enger und niedriger Standpunkt gewährt." Trendelenburg, Log. Unters., II., S. 66: „Die menschliche Kunst arbeitet augenscheinlich für Zwecke, aber ihre Zwecke sind keine selbstersonnenen; sie setzt nur die Zwecke in der Natur fort, indem sie, was mangelhaft blieb, zu ergänzen und zu vollenden bemüht ist."

*) Bunsen, Hippolytus, I., S. 310: „Der Künstler .... weiß, daß seine individuellsten Werke der Ausdruck einer gemeinsamen Anschauung sind, und daher von dem Einzelnen als solchem unabhängig."

**) Vgl. K. Ph. Fischer, Grundzüge des Systems der spekul. Ethik, S. 264 ff. J. H. Fichte, Ethik, II., 2, S. 322 f.

***) Felix Mendelssohn, Reisebriefe (2. A.), S. 257: „Und sind Sie mit mir Einer Meinung, daß es die erste Bedingung zu einem Künstler sei, daß er Respekt vor dem Großen habe, und sich davor beuge und es anerkenne, und nicht die großen Flammen auszupusten versuche, damit das kleine Talglicht ein wenig heller leuchte? Wenn Einer das Große nicht fühlt, so möchte ich wissen, wie er es mich will fühlen lassen."

†) Vgl. Hegel, Philosoph. Propädeutik, S. 187.

beiwohnt, diese individuelle oder gefühlsmäßige Erkenntniß, d. h. diese seine Ahnung und Anschauung des Gegenstandes auch auf eine eigenthümlich reine (klare und deutliche) und evidente Weise in einem äußeren materiellen Stoff für das Gefühl Anderer zur Darstellung zu bringen*). Erst die Vereinigung von diesen beiden Momenten macht den wirklichen Künstler, der eben deßhalb auch nicht ohne Bildung zustande kommen kann, die vorzugsweise (jedoch keineswegs ausschließend) nach der letzteren Seite hin ihr Werk zu treiben hat. Daher erklärt es sich, weßhalb so Viele fälschlich sich selbst für Künstler halten**). Sie besitzen eines von den beiden Elementen, die zusammen den Künstler machen, aber eben nur das eine, — am gewöhnlichsten das erstere für sich allein, viel Gefühl und wenig Phantasie***). Sehr klar spricht sich Schiller (bei Gustav Schwab, Schillers Leben, Buch III., S. 675,) hierüber aus, mit specieller Beziehung auf den Dichter: „Jeden, der imstande ist, seinen Empfindungszustand in ein Objekt zu legen, so daß dieses Objekt mich nöthigt, in jenen Empfindungszustand überzugehn, folglich lebendig auf mich wirkt, heiße ich einen Poeten, einen Macher. Aber nicht jeder Poet ist darum dem Grade nach ein vortrefflicher. Der Grad seiner Vollkommenheit beruht auf dem Reichthum, dem Gehalt, den er in sich hat und folglich außer sich darstellt, und auf dem Grade der Nothwendigkeit, die sein Werk ausübt. Je subjektiver sein Empfinden ist, desto zufälliger ist es. Die objektive Kraft beruht auf dem

*) L. Tieck, Der junge Tischlermeister, II., S. 390: „Das ist der große Zauber der Kunst, daß in ihrer Form, in Gestalt und Bildung auch das Dämmernde, Sophistische" (?) „und Unsichtbare dadurch, daß es in sichtliche Gestalt tritt, ebensowohl philosophisch begreiflich wird, als es sich poetisch faßlich darstellt."

**) Oder nur vorübergehend. Wer nur in seiner ersten Jugend ein Dichter ist, der ist eben hiermit ein unbärtiger, ein kindischer und folglich ein schlechter Dichter.

***) Schleiermacher, Christl. Sitte, Beilagen, S. 60: „Die receptive Seite und die produktive Seite des Sinnes sind sich nicht immer gleich. Darum kann ein individuelles Gefühl aus Mangel des Darstellungsvermögens doch genöthigt sein, sich in eine universelle Darstellung zu flüchten, aber es wird diese allemal, wenn gleich auf eine unsichtbare Art, individualisiren. Ebenso kann eine universelle Erregtheit dennoch ein individuell ausgebildetes Darstellungsvermögen finden, und in etwas ausgehen, was den äußeren Charakter eines Kunstwerks hat. Aber der wahre Geist wird ihm doch fehlen. Subalterne Kunstwerke, die eigentlich mehr oder weniger Nachahmungen sind. Die wahre Kunst ist nur ein Zusammentreffen individueller Receptivität und Produktivität."

Ideellen" u. s. w. Sehr instruktiv ist auch, was derselbe große Dichter (ebendas., S. 604,) von dem Hergange bei seinem eigenen dichterischen Produciren, namentlich dem dramatischen, erzählt. „Bei mir", schreibt er, „ist die Empfindung anfangs ohne bestimmten und klaren Gegenstand; dieser bildet sich erst später. Eine gewisse musikalische Gemüthsstimmung geht vorher, und auf diese folgt bei mir erst die poetische Idee." Ueber die eigenthümliche Kräftigkeit der künstlerischen Phantasie ist die Aeußerung Göthes (Zur Naturwissenschaft im Allgemeinen, S. W., Band 50, S. 39 f.,) lehrreich: „Man sieht deutlicher ein, was es heißen wolle, daß Dichter und alle eigentlichen Künstler geboren sein müssen. Es muß nämlich ihre innere produktive Kraft jene Nachbilder, die im Organ, in der Erinnerung zurückgebliebenen Idole freiwillig ohne Vorsatz und Wollen lebendig hervorthun, sie müssen sich entfalten, wachsen, sich ausdehnen und zusammenziehn, um aus flüchtigen Schemen wahrhaft gegenständliche Wesen zu werden. . . . Je größer das Talent, je entschiedener bildet sich gleich anfangs das zu producirende Bild. Man sehe Zeichnungen von Raphael und Michel Angelo, wo auf der Stelle ein strenger Umriß das, was dargestellt werden soll, vom Grunde loslöst und körperlich einfaßt. Dagegen werden spätere obgleich treffliche Künstler auf einer Art von Tasten ertappt; es ist öfters als wenn sie erst durch leichte, aber gleichgültige Züge aufs Papier ein Element erschaffen wollen, woraus nachher Kopf und Haar, Gestalt und Gewand und was sonst noch wie aus dem Ei das Hühnchen sich bilden solle." In diesem Sinne spricht dann Göthe (ebendas., S. 43,) von einer „exakten sinnlichen Phantasie, ohne welche eigentlich keine Kunst denkbar sei." Ueber das Physiologische bei der Sache s. Ruete, Ueber die Existenz der Seele, S. 40—47.

§. 344. Demnach ergibt sich innerhalb unsrer Sphäre, ungeachtet im weiteren Sinne des Worts Jeder Künstler sein soll, doch ein Gegensatz von im engeren Sinne des Worts oder eigentlich so zu nennenden Künstlern und Kunstlaien. Kunstlaie ist Jeder, der nur unmittelbare Kunstwerke producirt, Künstler Jeder, der auch mittelbare Kunstwerke hervorbringt, und aus der eben durch diese Produktion sich vollziehenden Vermittelung der künstlerischen Gemeinschaft im Großen seinen besonderen Beruf macht. Die Aufgabe der Künstler im engeren Sinne ist die Produktion des gemeinsamen Kunstschatzes. Uebrigens wird dieser Gegensatz, da die Kunst

sich je länger desto mehrerer Elemente der äußeren materiellen Natur bemächtigt, und hierdurch, sowie überhaupt vermöge der stets wachsenden Macht des Menschen über die materielle Natur, die Leichtigkeit des mittelbar künstlerischen Producirens immer mehr zunimmt, kraft der moralischen Entwickelung selbst je länger desto mehr ein fließender.

Anm. In Ansehung des zuletzt berührten Punkts braucht man nur daran zu denken, wie die musikalische Kunstbefähigung sich von Generation zu Generation in erweiterten Kreisen verbreitet.

§. 345. Die Theilung der Arbeit unter den Künstlern im engeren Sinne bedarf keiner ausdrücklichen Regelung. Da sie durch die individuellen Differenzen, nämlich die Verschiedenheit der künstlerischen Talente, schon von Natur bestimmt angelegt ist, so macht sie sich von selbst. Da dem Weibe seinem Geschlechtscharakter zufolge (§. 305.) eine relative Schwäche der Persönlichkeit eignet und mithin ein geringeres Vermögen zur Bemeisterung der äußeren materiellen Natur beiwohnt: so ist es überwiegend nur auf unmittelbare Kunstproduktionen gewiesen. Sofern aber die Frauen sich auch mit den mittelbaren Künsten zu befassen haben, sind es daher vorzugsweise diejenigen, welche nur die Umarbeitungen der unmittelbaren Kunst in die mittelbare sind, die Mimik und die Musik, die letztere bevorab in ihrer primitiven Form als Gesang.

Anm. Das Weib hat mehr Gefühl als der Mann, aber weniger Phantasie. Deßhalb taugt es minder zur künstlerischen Produktion, die unmittelbare ausgenommen, in der es dem Manne überlegen ist. Es gelingt ihm vorzugsweise nur die subjektive Seite an der Kunstdarstellung, — es kann mehr nur die Qualität und die Quantität seines Gefühls zur Darstellung bringen als den objektiven Gehalt desselben.

§. 346. Da die Gemeinsamkeit des Volksthums die primitive Grundlage aller ins Große gehenden moralischen Gemeinschaften bildet, zumal der individuellen, so sind auch die angegebenermaßen entstehenden Kunstschätze ursprünglich nationale und volksthümlich abgeschlossene, mithin auch für einander gegenseitig verschlossen. Allein in demselben Verhältniß, in welchem vermöge der moralischen Entwickelung selbst die Gemeinschaft der verschiedenen Nationalitäten

sich immer vollständiger vollzieht, schließen sich auch die verschiedenen nationalen Kunstwelten immer mehr für einander auf, und mit der Vollendung der Entwickelung der nationalen Kunst bilden sie alle zusammen ein einheitliches organisches Ganzes, und als solches einen schlechthin allgemeinen Gemeinbesitz.

§. 347. Auf der einen Seite setzt die künstlerische Gemeinschaft, als Gemeinschaft des individuellen Erkennens, eine schon begonnene Entfaltung der Individualität voraus, mit der die Differenzen des individuellen Erkennens erst deutlich und als bedeutungsvoll hervortreten. Auf der anderen Seite aber hat sie, als Gemeinschaft des individuellen Erkennens, eine bestimmte und specifische Verwandtschaft und gegenseitige Anziehung der Ahnungen und Anschauungen zu ihrer Bedingung, wie sie sich als Verwandtschaft der Neigungen (§. 193.), bevorab als der Stimmungen (§. 193.), äußert. Ohne eine solche bestimmte Homogeneität der beiderseitigen Ahnungen und Anschauungen wäre die Anknüpfung des künstlerischen Verkehrs ganz unmöglich. Sie begründet das Aufschließen — nämlich das vorläufige und relative — der eigenthümlichen Kunstgebiete der Einzelnen für einander. Am intensivsten ist sie einerseits im Familienkreise und andrerseits unter den Freunden gegeben, weßhalb es denn in diesen beiden Verhältnissen nur eines Minimums von Darstellung bedarf zur Vermittelung der Gemeinschaft der Ahnungen und Anschauungen, und schon die unmittelbaren Kunstdarstellungen für sich allein dazu hinreichen. Am meisten tritt sie dagegen zurück, und am schwierigsten ist mithin auch die künstlerische Gemeinschaft zu realisiren unter Solchen, zwischen denen bedeutende und als specifische heraustretende Differenzen in Ansehung ihrer natürlichen Organisation und (im Zusammenhange damit) der ihnen zu Gebote stehenden Darstellungsmittel stattfinden, und denen eine größere Masse von gemeinsamen äußeren Naturanschauungen abgeht*), so daß sich in ihnen Gefühl und Phantasie unter specifisch abweichendem Charakter ausbilden.

Anm. Schwierigkeit der Kunstgemeinschaft zwischen dem Occidentalen und dem Orientalen, dem Nordländer und dem Südländer.

---

*) Schleiermacher, Syst. d. Sittenl., S. 256.

§. 348. Ganz allgemein ausgedrückt, besteht jene Gleichartigkeit oder specifische Aehnlichkeit der Ahnungen und Anschauungen in einem gemeinsamen Grundtypus der Bestimmtheit des Gefühls und der Phantasie, d. h. in einem gemeinsamen Kunstcharakter. Er gibt das allgemeine Substrat ab für die differenten Weisen der Kunstdarstellungen der Einzelnen. Vermöge der moralischen Entwickelung bildet er sich unwillkürlich je länger in desto weiteren Kreisen aus. Denn einmal sind auch in der individuell erkennenden Funktion bereits von vornherein innerhalb des Umfangs der Differenzen zugleich beharrliche Uebereinstimmungen gegeben, nämlich in dem geringeren Maß der Differenz zwischen den Einen, das im Vergleich mit dem größeren Maß derselben zwischen den Anderen als Aehnlichkeit erscheint. (Vgl. oben §. 286.). Fürs andere aber bilden sich, da die individuelle Verschiedenheit durch die äußere materielle Natur, welche sie zum Boden ihres Daseins hat, mitbedingt ist, auch durch die Gleichheit oder doch Aehnlichkeit der Oertlichkeit und überhaupt der klimatischen Verhältnisse in der Differenz relative Identitäten. Schon mit dem Volkscharakter ist sohin ein bestimmtes Analogon des Kunstcharakters gegeben. Demnächst setzt sich aber auch aus der Gemeinschaft des universellen Erkennens theils, da unvermeidlich die individuelle Differenz mit in dasselbe hinüberspielt, ein Sinn ab für das fremde individuelle Erkennen oder für die fremden Ahnungen und Anschauungen, theils auch, da das individuelle Erkennen sich nur im (relativen) Ineinandersein mit dem universellen entwickelt, und dieses mithin auf die Gestaltung von jenem zurückwirkt (wie auch umgekehrt), eine relative Aehnlichkeit des individuellen Erkennens oder der Ahnungen und Anschauungen. Daher entstehen in den besonderen Kreisen der Gemeinschaft des universellen Erkennens (des wissenschaftlichen Lebens), in den besonderen wissenschaftlichen Berufskreisen oder Fakultäten unwillkürlich beharrliche Uebereinstimmungen des individuellen Erkennens oder der Ahnungen und Anschauungen. Der Fakultätscharakter ist so zugleich Kunstcharakter (was natürlich in seiner Strenge nur von den unmittelbaren Kunstdarstellungen gilt,) und seine Gemeinsamkeit das Maß des Umfangs der Kunstgemeinschaft. Allein auf seinen höheren Entwickelungsstufen durchbricht das Kunstleben auch diese Schranke der Gemeinschaft

immer vollständiger. Auf ihnen erfordert der Kunstverkehr immer mehr keine weitere Aehnlichkeit des individuellen Erkennens und der Ahnungen und Anschauungen außer derjenigen, welche mit der Analogie der Gebildetheit überhaupt gegeben ist. Ist die Gebildetheit vollendet, scheint mithin (s. oben §. 163.) auch in allen Ahnungen und Anschauungen das universell Menschliche schlechthin klar und deutlich hindurch durch das individuell Differente: so tritt sie schlechthin an die Stelle des besonderen Kunstcharakters als Bedingung der Kunstgemeinschaft. Der höchste und schlechthin allgemeingültige Kunstcharakter ist der gebildete überhaupt. Auf diesem Höhepunkt ist dann die Möglichkeit einer schlechthin allgemeinen künstlerischen Gemeinschaft gegeben. Denn auf dieser Stufe wird kein weiterer gemeinsamer Grundtypus erfordert zur Kunstgemeinschaft als der der Humanität selbst, der schlechthin Allen gemeinsam ist. Das deutliche Hindurchleuchten der universellen Menschlichkeit durch alle Produktionen der individuell Erkennenden und ihre Darstellung begründet schon für sich allein hinreichend das Verständniß derselben unter allen denen, welche diesen Standpunkt einnehmen.

Anm. 1. Innerhalb des geselligen Lebens entspricht dem Kunstcharakter die gesellige Sitte. S. §. 388.

Anm. 2. Charakteristische Differenzen der Gefühlsweise und folglich der Ahnungs- und Anschauungsweise in den verschiedenen Fakultäten, sowie auch der Gebehrdung im weitesten Sinne des Worts.

§. 349. Das bestimmte Verhältniß, welches in der Kunstdarstellung zwischen dem Kunstcharakter als dem allgemeinen Grundtypus derselben und der individuell eigenthümlichen künstlerischen Darstellungsweise des darstellenden Individuums hervortritt, — das bestimmte Maß des Gebundenseins dieser durch jenen und der Spannung des Gegensatzes zwischen beiden konstituirt den Styl*). Diesem

*) Vgl. Hegel, Aesthetik, I., S. 378 f. Schelling, Philosophie der Kunst (S, W., I., 5,), S. 474–479. Aus dieser letzteren Erörterung mögen folgende Stellen hier stehen. S. 474 f.: „Von den beiden Entgegengesetzten ist Styl das Absolute, Manier das Nicht-Absolute, insoweit Verwerfliche. Die Sprache hat nur Einen Ausdruck für die Absolutheit in beiden Richtungen. Die Absolutheit in der Kunst besteht immer darin, daß das Allgemeine der Kunst und das Besondere, welches sie im Künstler als Individuum annimmt, absolut eins, dieses Besondere das ganze Allgemeine sei, und umgekehrt. Nun

seinem Begriff zufolge ist er als falscher Styl in seinen beiden Extremen entweder der steife oder der zügellose (ungebundene) Styl; so jedoch, daß beide in ihrem Maximum den graden Gegensatz alles Styls überhaupt ausmachen. Der moralisch normale oder der gute Styl besteht in der völlig freien Bewegung des individuellen Gefühls- und Phantasiecharakters des Künstlers streng innerhalb des universellen Typus des geltenden bestimmten Kunstcharakters, welche aber nur unter der Voraussetzung der wirklichen Objektivität dieses letzteren, d. h. seiner wirklichen Angemessenheit zu dem Wesen des darzustellenden Objekts, möglich ist. Der gute Styl ist also auf jeder bestimmten Stufe der Entwickelung der Kunst die möglichste künstlerische Freiheit des Individuums schlechthin unter der

---

läßt sich wohl denken, daß diese Indifferenz sich auch vom Besonderen aus erlangen lasse, oder daß der Künstler die Besonderheit seiner Form, sofern sie die seinige ist, in die Allgemeinheit des Absoluten bilden könne, ebenso wie umgekehrt gedacht werden kann, daß die allgemeine Form in dem Künstler sich bis zur Indifferenz mit der besonderen, die er als Individuum haben muß, in eins bilde. Im ersten Betracht könnte man alsdann Styl die absolute Manier nennen, so wie im entgegengesetzten Fall (wo jenes nicht erreicht) Manier der nicht absolute, der verfehlte, nicht erlangte Styl heißen müßte. Allgemein ist anzumerken, daß dieser Gegensatz noch von dem ersten herfließt, den wir in dieser Untersuchung gemacht haben, nämlich da sich die Kunst nur im Individuum manifestiren kann, jene aber immer absolut ist, so kommt es vorzüglich wieder auf die Synthese des Absoluten mit dem Besonderen an. Die bloß empirischen Theoretiker befinden sich in nicht geringer Verlegenheit, wenn sie den Unterschied von Styl und Manier erklären sollen, und es zeigt sich hier vielleicht am deutlichsten das allgemeine Verhältniß oder die allgemeine Bewandtniß, die es mit den Gegensätzen in der Kunst überhaupt hat. Der eine ist immer der absolute, der andere erscheint als Gegensatz nur, sofern er nicht ist, und nur sofern er gleichsam auf halben Wege zur Vollendung aufgenommen wird. Nämlich die Besonderheit kann unbeschadet der Besonderheit absolut, sowie das Absolute unbeschadet der Absolutheit besonder sein. Die besondere Form soll selbst wieder die absolute sein, nur dann ist sie in der Indifferenz mit dem Wesen, und läßt dieses frei. Styl also schließt nicht die Besonderheit von sich aus, sondern ist vielmehr die Indifferenz der allgemeinen und absoluten Kunstform mit der besonderen Form des Künstlers, und ist Styl so nothwendig, als daß die Kunst nur im Individuum sich äußern kann. Styl würde nur immer und nothwendig die wahre Form, insofern also wieder das Absolute, Manier nur das Relative sein." Desgl. S. 477: „Der Styl, welchen sich der individuelle Künstler bildet, ist für ihn, was ein Denksystem für den Philosophen im Wissen, oder für den Menschen im Handeln ist. Winkelmann nennt ihn daher mit Recht ein System der Kunst, und sagt, daß der ältere Styl auf ein System gebaut gewesen,"

Potenz des jedesmal möglichst sachgemäßen allgemeinen Typus und ohne Beeinträchtigung desselben, und somit zugleich der reine Ausdruck der jedesmaligen moralischen Entwickelungsstufe, namentlich des jedesmaligen Standes der Kunstentwickelung, ohne nachlässiges Sinken oder affektirtes Steigen. Er ist sonach seinem Begriff zufolge beides zugleich, der wahrhaft strenge und der wahrhaft freie Styl. Der vollendet gute Styl ist dann gegeben, wenn einerseits der allgemein geltende Typus für das individuelle Erkennen der schlechthin objektive und sachgemäße ist, und andrerseits dieser herrschende Kunstcharakter und die individuelle Eigenthümlichkeit des Gefühls- und Phantasiecharakters (der Ahnungen und Anschauungen) jedes einzelnen Künstlers schlechthin in einander aufgehen, so daß einerseits für diese jener der specifische Schlüssel ist, und andrerseits jener seine Erfüllung schlechthin auf specifische Weise in der Gesammtheit dieser individuellen künstlerischen Eigenthümlichkeiten findet. Dann koincidiren der Kunstcharakter und die individuelle künstlerische Bildung schlechthin; diese geht in ihrer Entfaltung in jenem schlechthin auf. Dieser Fall ist aber nur unter der Voraussetzung der schlechthinigen Objektivität und Sachgemäßheit des Kunstcharakters, d. h. seiner vollendeten Gebildetheit (oben §. 247.) denkbar. Er tritt ein sobald die moralische Bildung als solche vollendet ist, und die Kunstgemeinschaft zu ihrer Basis eben nur noch die moralische Gebildetheit überhaupt hat. Diese Sachlage kann daher erst das Resultat und die Frucht von der Vollendung der Entwickelung des Kunstlebens und der moralischen Gemeinschaft überhaupt sein.

Anm. 1. Der Styl hat seinen Ort nicht minder auch in der unmittelbaren Kunst als in der mittelbaren. Innerhalb des geselligen Lebens entspricht dem Styl der Ton. S. §. 389.

Anm. 2. Von dem Styl gilt, was Novalis (Schrr., III., S. 310,) schreibt: „Je einfacher im Ganzen und je indvidueller und mannichfacher im Detail, desto vollkommener das Kunstwerk.“ S. 300 nennt er den Styl höchst bezeichnend „die schriftliche Stimme.“

Anm. 3. Tritt eine wirkliche und kräftige künstlerische individuelle Eigenthümlichkeit lediglich auf ihre eigenen Füße, ohne sich in ihren Produktionen durch einen objektiven Grundtypus, durch irgend einen Kunstcharakter, bestimmen und reguliren zu lassen, so ergibt dieß das Barocke.

§. 350. Ist der allgemeine Typus, welcher die individuelle künstlerische Eigenthümlichkeit trägt, kein wahrhaft objektiver, d. h. kein in der Natur des dargestellten Gegenstands selbst nothwendig begründeter, sondern nur ein willkürlich gemachter konventioneller, so daß das Individuum zwar durch ein Allgemeines gebunden ist in seinen künstlerischen Funktionen, aber nicht durch ein wirklich an sich Allgemeines, sondern nur durch eine konventionell für ein Allgemeines geltende Besonderheit: so ist dieß die Kunstmode. Fehlt dagegen eine markirte künstlerische Eigenthümlichkeit (des Gefühls und der Phantasie), und will sie durch ein willkürlich gemachtes, etwa von Anderen geborgtes Surrogat ersetzt werden: so ist das die Kunstmanier. Die Kunstmode ist nur der versteckte ungebundene Styl, und je weniger es einen Kunstcharakter gibt, desto mehr Kunstmode gibt es, und umgekehrt. Die Kunstmanier ist nur der versteckte steife Styl, und je unbedeutender die künstlerische Eigenthümlichkeit ist, desto stärker tritt die Kunstmanier hervor, und umgekehrt. Auch die Kunstmanier ist immer wie arm so auch steif. Da beide, Kunstmode und Kunstmanier, auf künstlerischer Impotenz — jene der Kunstgemeinschaft im Ganzen, diese des künstlerischen Individuums — beruhen, und einerseits eine kräftige künstlerische Eigenthümlichkeit sich keinem bloß launenhaft festgestellten Kunsttypus unterwirft, und andrerseits ein wirklicher objektiver Kunstcharakter nur von einer wirklich lebenskräftigen künstlerischen Eigenthümlichkeit sich aneignen läßt: so gehen beide Ausartungen der Kunst immer mit einander Hand in Hand.

Anm. Schon durch den zu ihrer Natur gehörigen beständigen Wechsel zeigt die Mode, daß sie ein Geschöpf der Willkür ist. Abhängigkeit von der Mode ist Rohheit, Barbarei.

§. 351. Wie dem individuellen Erkennen selbst (§. 257.), so eignet auch dem Kunstleben wesentlich der Charakter, Vergnügen zu gewähren. Daher wird wesentlich mit in ihm die Erholung gefunden auf die ermüdende Anstrengung. Da aber das Vergnügen, welches die Kunst gewährt, auf der Seite der erkennenden Funktion liegt, so wird vorzugsweise auf die Anstrengung des universellen, d. h. des denkenden Erkennens bei dem Kunstleben die Erholung geschöpft. Eine moralisch normale ist nämlich die Erholung

nur sofern sie Gemeinschaft pflegt (§. 287.): also auch die durch das individuelle Erkennen nur sofern sie nicht in einem sich isolirenden Ahnen und Anschauen besteht, sondern in einem solchen, das mittelst der gegenseitigen Mittheilung der Ahnungen und Anschauungen Gemeinschaft pflegt, kurz, wenn sie in der Kunstgemeinschaft genossen wird.

Anm. Das Bedürfniß, sich gemeinsam zu vergnügen, so daß das Vergnügen gewähren ein gegenseitiges ist, ist ganz in der Ordnung; dagegen ein Bedürfniß, sich lediglich vergnügen zu lassen (ohne Reciprocität, unsocial,), ist durchaus abnorm. Darnach sind unsre jetzigen öffentlichen Lustbarkeiten zu beurtheilen. Namentlich auch für die moralisch richtige Gestaltung der Schaubühne ist dieser Kanon von durchgreifender Wichtigkeit.

§. 352. Die Normalität der Gemeinschaft des individuellen Erkennens oder des Kunstlebens ist nach §. 302 bedingt durch die vollständige Gegenseitigkeit der in ihr stattfindenden Mittheilung der Ahnungen und Anschauungen und die Gewährleistung für dieselbe. Es muß gewährleistet sein, daß die Theilnahme an seinen Ahnungen und Anschauungen, welche der Eine dem Anderen eröffnet, zugleich ihm selbst die verhältnißmäßige Theilnahme an den Ahnungen und Anschauungen dieses Anderen eröffne, und so jeder von Beiden seine Ahnungen und Anschauungen dadurch bereichert, daß er sie für den Anderen zur Darstellung bringt. Die Gewährleistung nun hierfür und somit die Bedingung der moralischen Normalität des Kunstlebens ist zufolge §. 303 die künstlerische Gebildetheit der mit einander künstlerisch Verkehrenden, und zwar als eine auf beiden Seiten verhältnißmäßige und sich entsprechende. Jene vollständige Gegenseitigkeit der Mittheilung der Ahnungen und Anschauungen zwischen den Mehreren ist nämlich dadurch bedingt, daß Jeder von ihnen theils dem Anderen seine Ahnungen und Anschauungen künstlerisch darstellen, theils die künstlerische Darstellung der Ahnungen und Anschauungen des Anderen in sich aufnehmen kann, wovon dann die unmittelbare Folge eben ist, daß die Ahnungen und Anschauungen Beider, des Gebenden und des Empfangenden, sich an einander erschließen und erhöhen. Die Möglichkeit hiervon kann aber auf nichts anderem beruhen als auf der künstlerischen Gebildetheit beider Theile, und zwar auf der Korrespondenz ihres

Maßes bei beiden, auf ihrer Verhältnißmäßigkeit. Da das individuelle Erkennen einerseits (sofern es Ahnen ist) durch die Empfindung, bezw. das Gefühl, und andrerseits (sofern es Anschauen ist) durch die Phantasie vermittelt wird: so ist die künstlerische Gebildetheit wesentlich Gebildetheit einerseits der Empfindung oder vielmehr des Gefühls, d. i. Feinheit oder Zartheit des Gefühls, und andrerseits der Phantasie, d. i. Beweglichkeit und Schwunghaftigkeit oder Entzündbarkeit derselben.

Anm. Wie unerläßlich die Gewährleistung ist, die hier gefordert wird, das leuchtet am unmittelbarsten ein in Ansehung der Gemeinschaft des individuellen Erkennens wie es religiöses ist. Vgl. Matth. 7, 6.

§. 353. Das Kunstleben ist — wie jede moralische Gemeinschaftssphäre überhaupt (§. 290.) — wesentlich beides, sittliche und religiöse Gemeinschaft, und zwar — immer nur unter der Voraussetzung der reinen moralischen Normalität — beides schlechthin in Einem, also religiös-sittliche Gemeinschaft. Alle Gemeinschaft des Ahnens ist als Gemeinschaft des die Welt Ahnens wesentlich zugleich, und zwar schlechthin, Gemeinschaft des Gott Ahnens, d. h. des Andächtigseins (der Andacht), — alle Gemeinschaft der Weltahnungen wesentlich zugleich, und zwar schlechthin, Gemeinschaft der Gottesahnungen; und alle Gemeinschaft des Anschauens ist als Gemeinschaft des die Welt Anschauens wesentlich zugleich, und zwar schlechthin, Gemeinschaft des Gott Anschauens, d. h. des Kontemplirens, — alle Gemeinschaft der Weltanschauungen wesentlich zugleich, und zwar schlechthin, Gemeinschaft der Gottesanschauungen. Kurz, das Kunstleben ist — im unterstellten Falle — wesentlich ein religiöses, und zwar ein schlechthin religiöses. Gefühl und Phantasie sind nicht bloß sittlich, sondern auch religiös bestimmte, und zwar das eine wie das andere schlechthin, und jedes Kunstwerk (was auch immer sein Gegenstand sei,) ist wesentlich auch, und zwar schlechthin, ein religiöses. In allen Kunstdarstellungen ist in der Darstellung des sittlichen individuell bestimmten Bewußtseins des Künstlers oder seines sittlichen Gefühls wesentlich zugleich, und zwar schlechthin, auch die seines religiösen individuell bestimmten Bewußtseins oder seines religiösen Gefühls ausdrücklich mitgesetzt.

So ist also das Kunstleben als solches wesentlich zugleich Gemeinschaft des religiösen Gefühls und der religiösen Phantasie, ein gegenseitiges für einander Aufschließen und Offenbaren — damit aber unmittelbar zugleich auch Erregen, Beleben, Erfrischen und Schärfen — des religiösen Gefühls und der religiösen Phantasie.

III. Die Gemeinschaft des universellen Erkennens oder das wissenschaftliche Leben.

§. 354. Die Gemeinschaft des universellen Erkennens, d. i. des denkenden Erkennens und des dieses konkomitirenden Vorstellens, und folgeweise (da bei dem denkenden Erkennen der Verstandessinn das Vermittelnde ist, und bei dem Vorstellen das Vorstellungsvermögen,) auch des Verstandessinnes (des Sinnes und Verstandes) und des Vorstellungsvermögens, — vollzieht sich mittelst der gegenseitigen Mittheilung der Produkte des universellen Erkennens, des erkenntnißmäßigen*) Wissens und der Vorstellung, und zwar näher mittelst der gegenseitigen Darstellung derselben, d. i. mittelst des wissenschaftlichen Verkehrs. Sie ist mithin Gemeinschaft des (erkenntnißmäßigen) Wissens und der Vorstellungen**).

Anm. Eine Gemeinschaft unmittelbar des denkenden Erkennens (so wie überhaupt des Denkens) und des Vorstellens selbst gibt es nicht; sondern nur mittelbar gibt es eine solche, nämlich mittelst der gegenseitigen Mittheilung ihrer Erzeugnisse, des Wissens und der Vorstellungen.

§. 355. Ihr Motiv und ihre Veranlassung hat diese Gemeinschaft in der Unzulänglichkeit des eigenen Verstandessinnes und Vorstellungsvermögens des Individuums gegenüber von dem dem universellen Erkennen vorgegebenen Objekt. Kein Einzelner kann mit seinem Verstandessinne und seinem Vorstellungsvermögen die ganze Welt wahrnehmen und denken und die ganze Welt vor-

*) Im Unterschiede von dem spekulativen.

**) Novalis Schriften, III., S. 269: „Die Möglichkeit der Philosophie beruht auf der Möglichkeit, Gedanken nach Regeln hervorzubringen, — wahrhaft gemeinschaftlich zu denken. — Kunst zu symphilosophiren. — Ist gemeinschaftliches Denken möglich, so ist ein gemeinschaftlicher Wille, die Realisirung großer neuer Ideen möglich."

stellen; vielmehr muß sich Jeder damit auf einen verschwindend kleinen Theil derselben beschränken. Und doch gibt es ohne ein vollständiges Wahrnehmen und Denken überhaupt kein wirkliches Wissen*), da dieses seinem Begriff zufolge eben der Begriff ist, d. h. die Zusammenfassung der einzelnen Gedankenbestimmungen in die absolute Einheit des Bewußtseins. Diese Einheit ist nämlich als absolute schlechterdings nicht früher vollziehbar, bevor nicht ihre Elemente, d. i. die einzelnen Gedankenbestimmungen, vollständig gegeben sind. Derjenige weiß nichts wahrhaft, der nicht Alles weiß. Also nur indem die Verstandessinne und die Vorstellungsvermögen Aller sich gegenseitig ergänzen und gemeinsam arbeiten, ist die Aufgabe des universellen Erkennens lösbar, und der Einzelne kann sein universelles Erkennen nur dadurch zu voller Wahrheit erheben, daß er sich die Produkte desselben durch diejenigen des universellen Erkennens aller Uebrigen ergänzt. Erst indem Jeder sein eigenes erkenntnißmäßiges Wissen und seine eigenen Vorstellungen allen Uebrigen mittheilt, kann er den Proceß seines universellen Erkennens auf die schlechthin richtige Weise vollziehn. Daher ist das denkende Erkennen und das Vorstellen ein moralisch normales nur als gemeinsames, und je mehr es Gemeinschaft pflegt, desto höher steht es moralisch**).

§. 356. Da der wissenschaftliche Verkehr in der gegenseitigen Darstellung des Wissens und der Vorstellung für einander besteht: so ist er in erster Reihe durch das universell bestimmte Imaginationsvermögen, das Vorstellungsvermögen vermittelt, welches demnach das eigenthümliche wissenschaftliche Vermögen ist. (Vgl. oben §. 240.).

Anm. Die Stärke des Gedächtnisses ist durch die Kräftigkeit des Vorstellungsvermögens bedingt. Denn es ist das Vorstellen, mittelst dessen das Behalten sich vollzieht. Vgl. J. H. Fichte, Psychologie, I., S. 389 ff.

§. 357. Möglich ist die Darstellung des Wissens und der Vorstellungen vermöge des in der Sprache als Wortsprache schon unmittelbar und natürlicherweise gegebenen universellen Darstellungsmittels (§. 285.). In ihr stellt sich das Denkerkenntniß und die es begleitende Vorstellung als in einem durchaus universellen Zeichen

*) Vgl. die Bemerkungen von Braniß, Grundriß der Logik, S. 198 bis 202. 208.

**) Scire nihil est, nisi sciat et alter.

bar. Ja in der Natur des (erkenntnißmäßigen) Wissens selbst ist dieses sein Uebergehn in das darstellende Zeichen schon natürlich angelegt. Das denkende Erkennen ist nämlich selbst wesentlich zugleich ein Vorstellen (§. 250.) und sein Produkt, das Wissen wesentlich zugleich Vorstellung, ein universelles (oder schematisches) Abbild des Objekts des denkenden Erkennens, ein inneres Wort; eben dieses innere Wort bildet sich dann aber unwillkürlich die materielle Natur des denkenden und vorstellenden Individuums, nämlich seine Sprachwerkzeuge, zum Organ an, durch das es sich auch äußerlich, also für das Bewußtsein Anderer (für Andere erkennbar) darstellt, im äußeren Wort. Denken und Sprechen gehören daher wesentlich zusammen; dieses hängt jenem so wesentlich an, daß kein Gedanke wirklich fertig ist bevor er nicht Wort geworden*). Jedes Denken ist mit einem inneren Sprechen verbunden**); das äußere Wort, die Sprache aber ist das unentbehrliche Mittel zum deutlichen***) und zum zusammen-

*) Vgl. Schleiermacher, System der Sittenlehre, S. 132—134. 135. 147. 237. 238. 239.

**) Schleiermacher, Psychol., S. 69: „.... muß doch das Denken, wenn es ein wirkliches Ende haben soll, in der Form der Sprache endigen und ein inneres Sprechen sein." S. 138: „Insofern irgend ein Bewußtsein Denken ist, ist es auch immer ein innerliches Sprechen, und wo dieses nicht ist, da ist auch nur eine Bewegung von sinnlichen Bildern, die wir gar nicht mit dem Denken verwechseln dürfen." Vgl. auch S. 162 f.

***) Weisse, Philos. Dogmatik., II., S. 249: „Durch das Heraustreten der Vorstellung in sinnlich vernehmlicher, nicht sichtbarer, aber hörbarer Gestalt aus dem Inneren des Seelenlebens wird das ermöglicht, worauf hier alles ankommt: die Unterscheidung des Gegenstandes von seiner Vorstellung, der Vorstellung vom Gegenstande; wozu es in der Seele des Thieres eben deßhalb nicht kommen kann, weil dort, beim Mangel des Sprechvermögens, die Vorstellung nicht abgetrennt von ihrem sinnlichen Inhalte zu einem eben so sinnlichen Gegenstande, wie dieser letztere, wird." Trendelenburg, Log Unters., II., S. 374: „Die hervorbrechende Sprache ist die erste lebendige Rückwirkung des individuellen Geistes gegen die Gewalt der Eindrücke von außen. Der Geist befreit sich von der auf ihm lastenden Masse und von der bunten Menge, indem er die Dinge bezeichnet und sich dadurch in ihnen zurecht findet. .... In der Sprache ist der Mensch das Maß der Dinge." S. 378: „Wenn es die Aufgabe wäre, psychologisch das Denken zu entwickeln, so müßte die Betrachtung der Sprache die erste Stelle einnehmen. Denn durch das immer bereite Zeichen des Wortes lernt der Mensch die Vorstellungen, die sonst flüchtig wären und in einander flössen, zu fixiren und zu unterscheiden, und mit jeder fixirten und unterschiedenen Vorstellung wächst ihm die Kraft, reicher und schärfer zu kombiniren. Durch das Zeichen wird eine Herrschaft über die Vorstellung bedingt, und ohne Zeichen, seien sie die natürliche Lautsprache

hängenden, stätigen Denken*). Die Wahrnehmungen fixiren sich nicht, bevor nicht die Sprache hinzukommt**), und erst sie bewirkt die Stätigkeit des persönlichen Bewußtseins. Es ist deßhalb unmöglich, ohne Worte wirklich zu denken***). Dieser nothwendige natürliche Zusammenhang zwischen dem Denken und dem Sprechen hat aber seine bestimmte Zweckbeziehung eben auf die Erzielung der Gemeinschaft der Gedanken und der Vorstellungen oder der Gemeinschaft des Wissens†). Demnach ist der Gemeinbesitz der Sprache

---

oder ein künstlerisches Ersatzmittel, gibt es kaum einen Ansatz menschlichen Denkens." Rosenkranz, System der Wissenschaft, S. 422: „Die Sprache gibt dem Vokal als reinem Ton durch die Einrahmung des Konsonanten eine plastische Haltung, die ihm als bloßem Naturprodukt fehlt." Vgl. auch Volkmann, Psychol., S. 252. 260. J. H. Fichte, Psychol., I., S. 489 f. 499.

*) Schleiermacher, Psychol., S. 544: „Die Sprache bewirkt die Stätigkeit des Selbstbewußtseins, die in dem Ausdruck Ich liegt."

**) Vgl. Schleiermacher, Psychol., S. 139. J. H. Fichte, Psychol. I., S. 384.

***) Schleiermacher, Psychol., S. 139: „Das, was wir Sprache nennen, ist mit dem Denken, einer Modifikation des Bewußtseins, nothwendig verbunden." S. 146: „So viel ist gewiß, daß wir Denken und Sprechen eins ohne das andere nicht kennen." Erziehungslehre, S. 126: „Es gibt kein Denken ohne Worte. Denken und Reden ist Eins und dasselbe. Wird nicht laut geredet, dann innerlich. Ehe das Denken Rede wird, ist es bloß ein denken Wollen, aber nicht Denken." Hegel, Encyklop. (S. W., VII., 2,), S. 349: „Ohne Worte denken zu wollen, — wie Mesmer einmal versucht hat, — erscheint daher als eine Unvernunft, die jenen Mann, seiner Versicherung nach, beinahe zum Wahnsinn geführt hätte. Es ist aber auch lächerlich, das Gebundensein des Gedankens an das Wort für einen Mangel des ersteren und für ein Unglück anzusehen. Denn obgleich man gewöhnlich meint, das Unaussprechliche sei gerade das Vortrefflichste, so hat diese von der Eitelkeit gehegte Meinung doch gar keinen Grund, da das Unaussprechliche in Wahrheit nur etwas Trübes, Gährendes ist, das erst, wenn es zu Worte zu kommen vermag, Klarheit gewinnt. Das Wort gibt demnach den Gedanken ihr würdigstes und wahrhaftestes Dasein. Allerdings kann man sich auch — ohne die Sache zu erfassen, — mit Worten herumschlagen. Dieß ist aber nicht die Schuld des Wortes, sondern die eines mangelhaften, unbestimmten, gehaltlosen Denkens. Wie der wahrhafte Gedanke die Sache ist, so auch das Wort, wenn es vom wahrhaften Denken gebraucht wird." Bockshammer, Offenb. u. Theologie, S. 187: „In welche Nacht eines unverstandenen und verstandlosen Brütens wäre dein Leben verschlossen, ohne das lösende Wort!"

†) Schleiermacher, Psychol., S. 163: „.... so gewinnen wir das Resultat, daß bei dem inneren Sprechen, wo dieß am meisten vorkommt, in der Richtung auf das Wissen, das Denken auch schon die Eigenschaft hat, daß

ein moralisch normaler nur, wiefern der Einzelne mittelst desselben Wissen beides, mittheilt und empfängt, und alles Denken ein moralisch normales nur, wiefern es zugleich Einzeichnen in die Sprache ist*)

Anm. 1. Ueber die Sprache und ihr Verhältniß zum Denken s. die sehr feinen Bemerkungen von Lotze, Mikrokosmus, II., S. 210—252, insbesondere S. 250 f. die Nachweisung, wie unvollkommen das Denken ohne die Sprache unvermeidlich bleiben würde.

Anm. 2. Die Sprache universalisirt schlechterdings alles, was in ihr dargestellt wird. Michelet, Anthropol. u. Psychologie, S. 333, sagt: „Die Sprache ist so das Göttliche, das Einzelne, was man meint, als solches gar nicht ausdrücken zu können, sondern das sinnliche Dieses unmittelbar in die Allgemeinheit umzukehren." Vgl. K. Chr. Planck, Die Weltalter, II., S. 155: „In der That ist ja auch das wirklich Positive in den Dingen immer ein zugleich Allgemeines, während das bloß einzelne Empirische nur ein Negatives (auch durch die Sprache nicht Auszudrückendes) ist." Vgl. J. H. Fichte, Psychol., I., S. 383 f. 497. 498 f. 686. 687. Mit Recht weist ebenderselbe, Syst. d. Ethik, II., 2, S. 162, darauf hin, daß durch die Sprache „der Aberwitz subjektiver Einbildung und eigenwilligen Meinens stets von Neuem überwunden und immer wieder in das Element des an sich Vernünftigen zurückgeführt wird." Er parallelisirt in dieser Beziehung die Sprache mit der Ehe**).

---

es ein gemeinsames sein will, und daß, wenn dieses nicht zum Wesen unseres geistigen Lebens gehörte, auch das Sprechen nicht in einem so genauen Zusammenhange mit dem Denken stehen würde."

*) Schleiermacher, System der Sittenlehre, S. 147, schreibt: „Ein Denken, das sich nicht in der Sprache absetzt, ist entweder ein vollendeter Akt, dann aber kein sittlicher," (d. h. kein moralisch normaler) „oder ein sittlicher," (d. h. ein moralisch normaler) „dann aber kein vollendeter, und erscheint nur als gehemmt, bis dieses hinzukommt." Und S. 459: „In der erkennenden Funktion muß alles Erkannte in der Sprache niedergelegt werden."

**) Wir fügen noch folgende weitere Bemerkung desselben Verfassers, Psycholog., I., S. 490, hinzu: „Hiermit ergibt sich sogleich, daß Bedeutung und Umfang der Sprache weit hinausreicht über die bloße Darstellung der Gedankenprozesse, daß sie vielmehr Alles umfassen muß, was überhaupt in uns zu deutlichem Bewußtsein erhoben worden ist. . . . Daher ist alles, was überhaupt im Geiste zum ausdrücklichen Bewußtsein gelangt, auch in der Sprache vorhanden und durch irgend ein Tonbild auszudrücken. Ein Unaussprechliches, Unsagbares von Gefühlen und Stimmungen bezeichnet nur dasjenige, was eben noch nicht zum vollen Bewußtsein sich abgeklärt hat, also aufs Eigentlichste noch nicht Eigenthum des bewußten Geistes geworden ist." Vgl. S. 664.

Anm. 3. Die Sprache kann allerdings auch wieder als ein Hemmniß des Denkens angesehen werden, nach der ganz richtigen Bemerkung Schopenhauers*), Die Welt als Wille u. Vorstell., II., S. 71: „Wort und Sprache sind also das unentbehrliche Mittel zum deutlichen Denken. Wie aber jedes Mittel, jede Maschine, zugleich beschwert und hindert, so auch die Sprache, weil sie den unendlich nüancirten, beweglichen und modificabeln Gedanken in gewisse feste, stehende Formen zwängt, und indem sie ihn fixirt, ihn zugleich fesselt." Sehr zutreffend setzt aber Schopenhauer sofort hinzu: „Dieses Hinderniß wird durch die Erlernung mehrerer Sprachen zum Theil beseitigt" **).

Anm. 4. Der schwierigste Punkt bei der Sprache ist, sich die Entstehung derselben denkbar zu machen. Das eigentliche Problem dabei bezeichnet das bekannte Wort Rousseaus scharf: La parôle était necessaire pour l'institution de la parôle. Schleiermacher schreibt darüber, System d. Sittenlehre, S. 238: „Ohne Sprache gäbe es kein Wissen und ohne Wissen keine Sprache. Daher wunderlich die Meinung, daß höhere Wesen uns die Sprache gelehrt hätten; denn um das Lehren zu verstehen, müßte schon die Idee der Sprache in dem Menschen sein. Die Sprache ist mit dem Wissen zugleich gegeben als nothwendige Funktion des Menschen." Und Psychologie,

*) Vgl. auch Lotze, Mikrokosm., II., S. 236 f. 251. J. H. Fichte, Psychol. I., S. 488 f.

**) Vgl. Kant, Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen, (S. W., I.,), S. 47: „Es ist überaus merkwürdig, daß je mehr man seine gemeinsten und zuversichtlichsten Urtheile durchforscht, desto mehr man solche Blendwerke entdeckt, da wir mit Worten zufrieden sind, ohne etwas von den Sachen zu verstehen." Und S. 59: „Ich, der ich aus der Schwäche meiner Einsicht kein Geheimniß mache, nach welcher ich gemeiniglich dasjenige am wenigsten begreife, was alle Menschen leicht zu verstehen glauben" u. s. w. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, II., S. 176: „Auch besteht die eigentliche philosophische Anlage zunächst darin, daß man über das Gewöhnliche nnd Alltägliche sich zu verwundern fähig ist, wodurch man eben veranlaßt wird, das Allgemeine der Erscheinung zu seinem Problem zu machen, während die Forscher in den Realwissenschaften sich nur über ausgesuchte und seltene Erscheinungen verwundern, und ihr Problem bloß ist, diese auf bekanntere zurückzuführen. Je niedriger ein Mensch in intellektueller Hinsicht steht, desto weniger Räthselhaftes hat für ihn das Dasein selbst; ihm scheint vielmehr sich Alles, wie es ist, und daß es sei, von selbst zu verstehen." Trendelenburg, Log. Untersuch., II., S. 179: „Die Wissenschaft mediatisirt gleichsam die Vorstellungen, die bis dahin als unmittelbar berechtigt herrschten." Vgl. auch Lotze, Mikrokosm., II., S. 237 f. 294.

S. 539: „Ueberliefert kann der erste Mensch die Sprache nicht empfangen haben, da eine solche Differenz in dem Bisherigen nicht hervortrat. Hätte er sie nun auf einem anderen Wege bekommen, so wäre sie auch für ihn etwas anderes gewesen, und der Begriff der menschlichen Natur wäre nicht derselbe zwischen ihm und uns. Daher liegt uns ob, eine Anknüpfung zu finden für die Sprache und eine solche Genesis derselben, wodurch der Widerspruch zwischen dem ersten Menschen und uns vermittelt wird. Die Anknüpfung finden wir in den darstellenden Momenten Ton und Gebehrde, die sich freilich sowohl physiologisch als auch logisch unterscheiden, aber doch eine analoge Aktion des psychischen Agens auf den Organismus haben." Vgl. Lotze, Mikrokosmus, II., S. 214 f: „Wenn eine Ansicht, deren Wiedererneuerung wir wohl jetzt nicht mehr befürchten dürfen, die Sprache als eine Erfindung in dem Sinne betrachtete, als hätte das menschliche Geschlecht mit Ueberlegung unter mehreren Mitteln der Mittheilung dieses gewählt, so zeigen die vorigen Bemerkungen, wie im Gegentheil eine naturgemäß vorausbestimmte physiologische Nothwendigkeit die Seele zwingt, wenigstens den allgemeinen Charakter ihrer inneren Zustände durch Töne auszudrücken. Aber es ist noch weit von hier aus bis zur menschlichen Sprache, und neuere Meinungen, die in der Kürze eine organische Einheit und Verbundenheit der gedankenbildenden Phantasie und der lautbildenden Stimme preisen, lassen eine große Menge von Mittelgliedern unberührt." S. auch III., S. 60—65. Vgl. J. H. Fichte, Psychol., I., S. 490—503. Beachtenswerth ist die Ansicht Wizenmanns (in der Auberlenschen Sammlung seiner Schriften S. 399 f.,): „Anerschaffen kann die Sprache nicht sein; denn in diesem Falle müßte der erste Mensch die Gegenstände gedacht haben, ehe sie in seine Sinne fielen. . . . Zur Sprache konnte der Mensch nicht anders kommen, als wie noch jedes Kind dazu kommt, durch's Gehör nämlich und das Bestreben, seine Empfindungen sinnlich auszudrücken. Haben Sie Kinder beobachtet, so muß Ihnen bekannt sein, daß sie jeden Gegenstand, der vorzüglichen Eindruck auf sie macht, durch irgend einen Ton des Mundes bezeichnen. Diese Töne oder Worte sind sehr oft andere als diejenigen, worin die Eltern den Gegenstand nennen. Das Kind hat sie selbst erfunden, indem es durch die Stimme das Gefühl nachahmte, das ihm durch den Gegenstand erweckt wurde. Man kann also mit ziemlicher Gewißheit annehmen, daß zwei Kinder, die nie eine Sprache hörten, sich eine neue Sprache erfinden wüden. Aber

zwei müßten es sein, weil Eins allein zwar auch Töne hervorbringen würde, aber wenn es keinen Gegenstand hätte, dem es seine Empfindungen mittheilen und verständlich machen könnte, so würde es auf seine eigenen Tönne nicht achten, noch sie von einander zu unterscheiden und sich deutlich zu machen genöthigt sein. Der Mensch hat also eine Gesellschaft nöthig, um eine Sprache zu erfinden."

Anm. 5. Daß das Denken unmittelbar zugleich Einzeichnen des Gedankens in die Sprache ist, das ist nur bei einer lebendigen Sprache möglich*).

§. 358. Die Darstellung des (erkenntnißmäßigen) Wissens und der Vorstellungen mittelst der Wortsprache (der Sprache im engeren Sinne) ist die Wissenschaft. Da aber das Wissen wesentlich Begriff ist, d. h. Zusammenfassung der einzelnen Gedankenbestimmungen in die absolute Einheit des Bewußtseins, mithin nur vermöge seiner Vollständigkeit und Einheitlichkeit Wissen ist und sich als solches ausweist: so kann es nur insofern als Wissen dargestellt werden, als es in seiner wesentlichen beides, Vollständigkeit und Einheitlichkeit dargestellt wird. Die Wissenschaft ist deßhalb näher die Darstellung des Wissens (und der Vorstellungen) in seiner wesentlichen Vollständigkeit und Einheitlichkeit, d. h. des Systems des Wissens — durch die Sprache. Ihr wesentlicher Charakter ist, wie der des in ihr dargestellten Objekts, des Wissens und der Vorstellung (s. §. 249.), die Wahrheit, d. h. die Qualität, objektive oder universelle Gültigkeit zu haben für das Bewußtsein, und folglich auch die Evidenz. Eben sofern die Gemeinschaft des universellen Erkennens sich so specifisch durch die Wissenschaft vermittelt, ist sie wesentlich die wissenschaftliche Gemeinschaft oder das wissenschaftliche Leben.

Anm. Mit Recht schreibt Schleiermacher, Psychol., S. 466: „Alle Wissenschaft geht auf Mittheilung, und würde ohne diese schwerlich da sein."

---

*) Vgl. Schleiermacher, Psychol., S. 446: „Wenn eine Sprache bloß durch Nachahmung erlernt wird, so folgt daraus auch sogleich, daß alles Eigenthümliche, was hineinkommt, fehlerhaft ist, und das ist der Charakter einer todten Sprache, wogegen das Wesen einer lebendigen Sprache in der beständigen Einbildung des Eigenthümlichen (welches nach Maßgabe seines Umfangs bleibend wird oder verschwindet,) in das Gemeinsame besteht; dieß Eigenthümliche aber kann nur als ursprüngliche Produktion verstanden werden."

§. 359. Die Wissenschaft kann sich, ihrem Begriff selbst zufolge, erst zugleich mit dem Wissen selbst und seiner Vollständigkeit vollenden. Bis das Wissen vollständig gegeben ist, also alle Einzelnen die ihnen für ihr universelles Erkennen gestellten individuellen (wissenschaftlichen) Aufgaben vollständig gelöst haben, kann es nur annäherungsweise eine Wissenschaft geben. Die Vollendung der Wissenschaft ist aber unmittelbar zugleich auch die Vollendung der wissenschaftlichen Gemeinschaft. Denn die vollendete — und damit wahre — Wissenschaft ist ja als die Darstellung des vollständigen Wissens in seiner absoluten Einheit zugleich das absolute in einander Gegangensein des Wissens aller Einzelnen für alle Einzelnen, das ist eben die absolute Verwirklichung der Gemeinschaft des Wissens.

§. 360. Ebenso liegt es ferner im Begriff der Wissenschaft, daß sie Entwickelung der Sprache ist. Alle Wissenschaft ist wesentlich Sprachwissenschaft, Philologie. Je gediegener das Wissen sich entwickelt, desto mehr wird die Sprache die ganze Wissenschaft selbst. Eben hierauf beruht die absolute Popularität der Wissenschaft in ihrer Vollendung. Das Verständniß der Sprache ist dann als solches auch das Verständniß der Wissenschaft*). Das hierbei anzustrebende Ziel ist das Zusammenfallen der allgemeinen Sprache, außer inwiefern sie die Sprache des Gefühls, die dichterische Sprache (§. 336.) ist, mit der wissenschaftlichen (nicht umgekehrt dieser mit jener,), das gegenseitige Aufgehen beider in einander. Mit ihm ist die schlechthin allgemeine Gemeinschaftlichkeit des Wissens erreicht.

Anm. Schon nach Lichtenberg (Vermischte Schriften, II., S. 57,) ist die ganze Philosophie „Berichtigung des Sprachgebrauchs, also die Berichtigung einer Philosophie, und zwar der allgemeinsten." Besonders lebhaft schwebte aber Fichte'n der Gedanke vor, daß die Wissenschaft wesentlich Sprachwissenschaft ist. Ebenso ist derselbe ein Grundgedanke Schleiermachers, der System d. Sittenlehre, S. 134, schreibt: „Philosophie u. Philologie sind also innig verbunden, und es ist ein grober Mißverstand, wenn sie sich hassen."

---

*) Es ist ein wahres Wort Fichtes, daß weit mehr die Menschen von der Sprache gebildet werden als die Sprache von den Menschen. S. Reden an die deutsche Nation (S. W., VII.,), S. 314.

§. 361. Allein eben weil die Wissenschaft wesentlich an die Sprache gebunden ist, diese aber infolge der natürlich angelegten klimatischen Differenzen nur als eine Vielheit von Sprachen, entsprechend der Vielheit der Volksthümer, gegeben ist: so entwickelt sich das Wissen in jeder besonderen Sprache als ein besonderes*), und so ist die wissenschaftliche Gemeinschaft durch die Gemeinschaft der Sprache bedingt und auf ihren Bereich beschränkt, und es kommen Wissenschaft und wissenschaftliche Gemeinschaft unmittelbar nur als nationale zustande.

Anm. Allerdings gab es einst eine wenigstens relativ allgemeine wissenschaftliche Sprache, die lateinische, durch welche die verschiedenen das Wissen kultivirenden Nationen, wenigstens die der christlichen Welt, ein wissenschaftliches Gemeingut besaßen. Unter ihrer Herrschaft traten in dem Kreise derselben die nationalen wissenschaftlichen Differenzen kaum hervor und die nationalen Färbungen, d. i. Trübungen des Wissens. Ist nun der Untergang ihrer Herrschaft, seit welchem dieß alles ganz anders geworden ist, nicht ein moralischer Rückschritt? Gewiß nicht. Die Möglichkeit der allgemeinen Herrschaft jener s. g. Gelehrtensprache beruhte nur auf dem faktischen Stillstande der selbständigen Entwickelung der Wissenschaft, nur darauf, daß in der Zeit derselben die Wissenschaft im Wesentlichen eine nur traditionelle, nur Gelehrsamkeit**) war. Wenn aber ihr Untergang in Ansehung des wissenschaftlichen Verkehrs unter den verschiedenen Nationen zunächst eine Verengung der wissenschaftlichen Gemeinschaft nach sich gezogen hat: so hat er dagegen innerhalb jeder einzelnen Nation selbst eine ungeheure Erweiterung derselben zur Folge gehabt. Die Scheidung zwischen den „Gelehrten" und den

---

*) Schleiermacher, Erziehungslehre, S. 703: „Das Denken ist eine sehr allgemeine und bedeutende Operation, wird aber nur vermittelst der Sprache verrichtet, und alles Gedachte hat seinen natürlichen Ort nur in der Sprache, worin es gedacht ist; es theilt sich nur in dieser auf ursprüngliche Weise mit, und kann auch nur in dieser in demselben Grade fruchtbar sein. Denn jede Sprache ist eine eigenthümliche Weise des Denkens, und das in einer Sprache Gedachte kann nicht in einer anderen auf dieselbige Weise wiedergegeben werden. Auch in Bezug auf die Receptivität befruchtet Jeder sein eigenes Denken nur aus dem Gebiete seiner Sprache." Vgl. auch S. 707 f.

**) Winckelmann, Gesch. d. Kunst des Alterthums, I. Th., Kap. 4, S. 234 (der Wiener Ausg.): „Gelehrt sein, das heißt: zu wissen, was Andere gewußt haben."

„Ungelehrten“ hat seitdem alle ihre Schärfe verloren. Dieß ist aber ein höchst bedeutender Schritt zu dem völligen Hinwegfall des esoterischen Charakters der Wissenschaft.

§. 362. Die moralisch schlechterdings zu fordernde absolut allgemeine Gemeinschaftlichkeit des Wissens scheint sonach unerreichbar zu sein, weil es den Anschein hat, als sei eine Gemeinschaft des Wissens nur innerhalb des Bereichs jeder einzelnen besonderen Sprache oder, was damit zusammenfällt, jeder einzelnen besonderen Nationalität vollziehbar. Allein diese durch die Sprache natürlicherweise gesetzte nationale Beschränkung kann durch die moralische Entwickelung selbst aufgehoben werden und hebt sich durch sie, wenn anders sie die normale ist, unfehlbar auf. Dadurch nämlich, daß die verschiedenen Sprachen unter einander mehr und mehr in eine, wenn gleich in Beziehung auf den Grad ihrer Mittelbarkeit mannichfach abgestufte, Gemeinschaft treten, und so allmälig für einander schlechthin aufgeschlossen werden, womit dann für jede Nation die Aneignung, wenn auch zunächst nur eine annäherungsweise, des in allen übrigen Sprachen Gedachten möglich wird. Eben hierdurch, daß alle Sprachen sich gegenseitig vollständig verstehen, d. h. dadurch, daß alle Nationen, als Ganze genommen (nicht etwa in allen ihren Individuen), die Sprachen aller Völker vollständig verstehen, näher durch die absolute Vielsprachigkeit aller besonderen nationalen wissenschaftlichen Gemeinschaften (nicht etwa aller menschlichen Individuen) hat sich die absolute Gemeinschaftlichkeit des Wissens zu realisiren *). Bei dem normalen Stande löst sich aber diese Aufgabe auch ganz ohne weiteres durch die moralische Entwickelung der Menschheit selbst, indem die verschiedenen Sprachen, — grade so, wie die verschiedenen Nationalitäten, und mit ihnen zugleich, — weil sie an sich organisch zusammengehören und sich gegenseitig integriren, einander gegenseitig suchen, und so selbst, durch den Proceß ihrer eigenen Entwickelung, ihre Geschiedenheit aufheben müssen. Durch diese absolute Gemeinschaft der Sprachen hebt sich dann auch an dem Wissen die durch seine nationale, mithin auch in irgend einem Maße individuelle, Bestimmtheit ihm anhaftende Trübung auf, indem die ver-

*) Vgl. Schleiermacher, Psychol., S. 174—182.

schiedenen nationalen Färbungen einander gegenseitig ausgleichen und in Einen farblosen Strahl des reinen Lichts zusammenfließen, als dessen bloße Brechung sie hiermit offenbar werden*). Die unmittelbare Aufgabe ist also die möglichst vollständige Entwickelung des Wissens in jeder einzelnen Sprache. Mit ihrer Lösung leitet sich eo ipso auch eine immer ausgedehntere und vollständigere Gemeinschaftlichkeit des Wissens unter den einzelnen Nationen ein.

Anm. 1. Je weiter die Entwickelung der Sprachen fortschreitet, desto rationeller werden sie, damit aber zugleich desto universeller.

Anm. 2. Die Gemeinschaft des Wissens realisirt sich also nicht etwa dadurch, daß alle Sprachen von einer einzigen verschlungen werden, oder sich zu dem trüben Grau Einer neuen, in der sie sich alle auflösen, vermischen**). Diejenige Gemeinschaft der Sprachen, von der wir hier reden, bildet sich natürlich am frühsten in der eigentlich wissenschaftlichen Sprache. Hier tritt sie fast überall zunächst unter der Form der Sprachmengerei auf. Die eigentliche philosophische Kunstsprache ist ein solches Gemengsel aus Elementen verschiedener Sprachen***). Dieß ist auf der Uebergangsstufe ein unvermeidliches†) Uebel; die Aufgabe bleibt aber nichts desto weniger für jedes Volk, seine Wissenschaft rein in seiner eigenen Sprache reden zu lassen††). Ein philosophischer Purismus nach der Art des Krauseschen ist freilich nicht der sachgemäße.

§. 363. Die wissenschaftliche Gemeinschaft setzt als ihre Bedingungen voraus einerseits, daß die Einzelnen sich ausdrücklich in die Gesammtmasse des Geschäfts des universellen Erkennens,

---

*) Schleiermacher, Philosoph. u. vermischte Schriften, II., S. 492.

**) Vgl. Schleiermacher, Psychol., S. 178. 182.

***) Schleiermacher, Syst. d. Sittenlehre, S. 295. Vgl. Kant, Kritik d. reinen Vernunft (S. W., II.,) S. 289: „Bei dem großen Reichthum unsrer Sprachen findet sich doch oft der denkende Kopf wegen des Ausdrucks verlegen, der seinem Begriffe genau anpaßt, und in dessen Ermangelung er weder Anderen noch sogar sich selbst recht verständlich werden kann. Neue Wörter zu schmieden ist eine Anmaßung zum Gesetzgeben in Sprachen, die selten gelingt, und ehe man zu diesem verzweifelten Mittel schreitet, ist es rathsam, sich in einer todten und gelehrten Sprache umzusehen, ob sich daselbst nicht dieser Begriff sammt seinem angemessenen Ausdrucke vorfinde."

†) Vgl. Schopenhauer, Die Welt als Wille u. Vorstell., II., S. 134—136.

††) Vgl. auch die Aeußerungen Hegels bei Rosenkranz, Hegels Leben, S. 183—185. 225 f. 551. 552.

d. h. in die wissenschaftliche Arbeit theilen, und zwar auf wirklich organische und somit auch specifisch richtige Weise*). Diese Theilung befaßt in sich einmal die Eintheilung der in sich Einen Wissenschaft in eine organische Vielheit von besonderen Fächern, welche ebensomit ihre wahre Organisation ist, kurz die Disciplinirung der Wissenschaft, — und fürs andere die Vertheilung der Einzelnen in den Dienst der so organisirten Wissenschaft nach Maßgabe einerseits der verschiedenen Disciplinen derselben und andrerseits der Mannichfaltigkeit der Funktionen in dem Gebiet jeder einzelnen von diesen besonderen Disciplinen, kurz die Bestimmung des besonderen wissenschaftlichen Berufs der Einzelnen. Nur in einer Vielheit von besonderen wissenschaftlichen Disciplinen kommt nämlich die Wissenschaft zustande. Die Entwickelung der Wissenschaft selbst muß, wie sie diese Vielheit aus ihr heraus entfaltet, so auch wieder aus dieser Vielheit ihre organische Einheit hervorbilden. Und nur bei einer richtigen Vertheilung der besonderen wissenschaftlichen Geschäfte unter die Einzelnen können wirklich alle wissenschaftlichen Kräfte, auch die an sich ganz subalternen, für die Lösung der wissenschaftlichen Aufgabe nutzbar gemacht werden: was die unumgängliche Bedingung der Lösbarkeit dieser ist. Es kann nämlich Einer relativ unfähig sein, sich durch selbständiges Denken eines Erkenntnißgegenstandes zu bemächtigen, gleichwohl aber sehr fähig, den Denkproceß eines Anderen nachzubilden.

Anm. Den Bedingungen der wissenschaftlichen Gemeinschaft laufen die des bürgerlichen Lebens parallel. S. unten §. 400.

§. 364. Andrerseits hat die wissenschaftliche Gemeinschaft zu ihrer Bedingung den absoluten Fluß der gegenseitigen Mittheilung der Produkte des universellen Erkennens der Einzelnen oder ihres Wissens**). Diese Mittheilung des Wissens vollzieht sich vermöge des Lehrens und Lernens. Sie ist die unerläßliche Bedingung der Normalität des denkenden Erkennens, weil die Gemeinschaft überhaupt absolute moralische Forderung ist. Entdeckung und Mitthei-

*) Vgl. Schleiermacher, System der Sittenlehre, §. 248.

**) Es ist ein sinnreicher Gedanke E. Rénans (bei Ritter, a. a. O., S. 23,), daß ein auszeichnender Charakter der Menschheit sei „die Fähigkeit, ihre Erkenntniß zu Kapital zu schlagen."

lung müssen in dem wissenschaftlichen Leben schlechterdings zusammenfallen*). Das denkende Erkennen einerseits und das Lehren und Lernen andrerseits sind wesentlich Korrelata, und keins von beiden ist ohne das andere moralisch normal. Wie es kein Lehren und Lernen gibt ohne denkendes Erkennen, so entsteht auch kein denkendes Erkennen anders als in dem Verhältniß des Lehrens und Lernens; weßhalb denn auch jedes von beiden nur in dem Maße ausgeübt werden kann, in welchem das andere anerkannt wird**).

§. 365. Die Mittheilung des Wissens ist wesentlich eine zweifache, jenachdem sie entweder zwischen den Wissenden und den Unwissenden stattfindet, oder zwischen den Wissenden und den Wissenden. Im ersteren Falle ist sie die Tradition des Wissens, d. h. der Unterricht. Dieser Fall selbst aber ist in den Naturverhältnissen des menschlichen Geschlechts begründet, nämlich darin, daß allezeit eine schon natürlich erwachsene Generation mit einer erst natürlich heranwachsenden zusammenlebt. Soll diese letztere in den bereits im Gange begriffenen Proceß des universellen Erkennens mit eingreifen können, so muß zuvor das Totalergebniß seines bisherigen Verlaufs auf sie übertragen sein**); und dieß geschieht eben mittelst des Unterrichts, der schon seinem Begriff selbst nach Jugendunterricht ist. Auch diese Tradition knüpft sich, wie alles Lehren und Lernen überhaupt, wesentlich an die Sprache, in welcher sich das Resultat des gemeinschaftlichen universellen Erkennens jeder Generation, sie fortbildend, absetzt. Der Unterricht ist daher wesentlich Sprachunterricht. Im anderen Falle ist die Mittheilung des Wissens die wissenschaftliche Schriftstellerei. Die wissenschaftliche Funktion ist demnach wesentlich eine doppelte: die des Forschens

*) Schleiermacher, Syst. d. Sittenlehre, §. 247.. Vgl. auch Die christl. Sitte, S. 466—468, und Beilagen S. 98.

**) Schleiermacher, Syst. d. Sittenlehrr, S. 148.

***) Ciceros bekanntes Wort: Nescire, quid antequam natus sis acciderit, id est semper esse puerum. Volkmann, Psychol., S. 253: „Die Summe aller Begriffe wird so zu dem höchsten Hort der Menschheit, zu dem der Einzelne beiträgt und von dem er nimmt, geht durch die einzelnen Zeitalter in Oscillirung, bezeichnet die von den Anfängen her zurückgelegte Strecke, und wird in dieser Beziehung der ideale Ausdruck der Weltgeschichte. Das Begriffssystem der früheren Generationen bestimmt die Erziehung der folgenden, beschleunigt seine Entwickelung und verbürgt den Fortschritt."

und die des **Lehrens**, welche letztere wieder in sich selbst zweitheilig ist, als **Unterrichten** und als **Schriftstellern**.

Anm. Damit, daß die Jugend die Tradition des Wissens aufzunehmen hat, steht der Umstand in teleologischer Beziehung, daß die receptive Kraft des Gedächtnisses grade in der Jugendzeit am größten ist*).

§. 366. Die unbedingte moralische Forderung in Ansehung der gegenseitigen Mittheilung des Wissens ist **die absolute Allgemeinheit derselben**. Diese ist aber dadurch bedingt, daß ein **schlechthin universelles** (d. h. schlechthin allgemein anwendbares) Kommunikationsmittel für das in der Sprache dargestellte Wissen vorhanden ist, nämlich innerhalb der Identität der Sprache (denn weiter kann es freilich nicht reichen,), — das selbstverständlich selbst erst auf moralischem (näher sittlichem) Wege hervorgebracht werden muß. Mit der mündlichen Rede für sich allein kann nämlich unmöglich Jeder an Jeden heranreichen, weder räumlich noch zeitlich, wenigstens nicht vor der vollendeten Vergeistigung der Menschheit**), also eben während des Verlaufs ihrer moralischen Entwickelung. Dieses allgemeine wissenschaftliche Kommunikationsmittel ist die **Schrift**. Sie ist nur die Verlängerung der Sprache in die **äußere** materielle Natur hinein, das Produkt davon, daß die Vorstellung, das innere Wort nicht dabei stehn bleibt, die eigene materielle Natur des universell erkennenden Individuums selbst sich zum Organ anzubilden, sondern sich auch noch die äußere materielle Natur in derselben Weise anbildet, — die **rein abstrakte** Form der Darstellung der Vorstellung. Daher ist es, so gewiß von Jedem moralisch gefordert werden muß, daß er mit Allen (mehr oder minder mittelbar) in eine gegenseitige Mittheilung des Wissens trete, ebenso gewiß eine nothwendige moralische Forderung **an Jeden**, daß er **lesen und schreiben könne**. **Jeder** muß des Gebrauchs des unentbehrlichen all-

---

*) **Culmann**, Christl. Ethik, I., S. 249: „Nicht umsonst ist in der Jugend die Gabe des Festhaltens, die Gedächtnißkraft, am stärksten; denn das jüngere Geschlecht steht dem älteren gegenüber immer im Verhältniß der Jüngerschaft und hat auf Autorität zunächst gläubig die überlieferten Schätze hinzunehmen."

**) Bei der aber freilich die Sprache etwas von dem, was wir jetzt so nennen, sehr Verschiedenes sein wird.

gemeinen wissenschaftlichen Kommunikationsmittels mächtig sein, und die Grundlage alles Unterrichts überhaupt ist daher der Lese- und Schreibunterricht. Lesen und schreiben Können sind die Grundelemente der wissenschaftlichen Bildung.

Anm. 1. Die Schrift verhält sich zum mündlichen Wort genau ebenso wie das mittelbare Kunstwerk zum unmittelbaren. Innerhalb des bürgerlichen oder öffentlichen Lebens korrespondirt der Schrift das Geld. — Ungeheure Tragweite der Erfindung der Schrift, zumal der Buchstabenschrift.

Anm. 2. Schleiermacher, in s. Erziehungslehre, würdigt das lesen und schreiben Lernen und Können nicht nach Gebühr. Ein Bedürfniß davon erkennt er nur in Beziehung auf die Stellung des Einzelnen im bürgerlichen Verkehr und im Staatsleben an, wie es grade unter uns, und zwar gar nicht auf musterhafte Weise, gestaltet ist. S. 333 f.*) 385 f.**) 671 f. 864 f. Es findet bei ihm in diesem Punkte wohl eine Nachwirkung des Plato statt, der sich in der bekannten Stelle seines Phädrus (p. 274—276. Steph.) gleichfalls über die Erfindung der Buchstabenschrift abgünstig äußert. Er sagt, „diese Kunst werde den lernenden Seelen Vergessenheit einflößen aus Vernachlässigung des Gedächtnisses, weil sie im Vertrauen auf die Schrift sich nur von außen vermittelst fremder Zeichen, nicht aber innerlich sich selbst und unmittelbar erinnern würden." Und damit berührt er eine unabläugbare Schattenseite an der Schrift. Allein der Gesichtspunkt, aus dem sie in Beziehung auf ihre moralische Bedeutuug ins Auge gefaßt sein will, ist ein ganz anderer. Sie ist ein schlechthin allgemein anwendbares wissenschaftliches Kommunikationsmittel: darin beruht ihr ganz eminenter moralischer Werth.

§. 367. Mittelst der Schrift bildet sich, indem die einzelnen sprachlichen Darstellungen des Wissens in Schrift gefaßt und hierdurch fixirt und konservirt werden, ein Gemeinbesitz von wissen-

*) „Nicht als ob alle Bildung von der Kenntniß der Schriftzeichen abhinge. Das allgemeine Vorurtheil dafür halte ich für unrichtig und sehr verkehrt. Ueber das Verkehr mit den Zeichen wird namentlich in den mittleren Ständen so viel Wesentliches und Unmittelbares versäumt."

**) „Jeder, der nicht lesen und schreiben kann, bedarf im bürgerlichen Verkehr immer eines Vormunds und Vertreters, hat also nicht den vollständigen Genuß seiner persönlichen Selbständigkeit."

schaftlichen Erzeugnissen, eine wissenschaftliche Literatur, welche, von Generation zu Generation mehr anwachsend, die Grundlage für die Tradition und die weitere Entwickelung der Wissenschaft ausmacht. Ohne den gemeinschaftlichen Schatz einer wissenschaftlichen Literatur gibt es keine stätige Entwickelung der Wissenschaft und des wissenschaftlichen Lebens. Weil die wissenschaftliche Literatur immer in einer Sondersprache abgefaßt ist, so ist sie wesentlich stets eine nationale, und sie entsteht so von Hause aus als eine Vielheit von nationalen Literaturen, von denen jede nur ein auf den Kreis eines einzelnen Volks beschränkter Gemeinbesitz ist. Allein in demselben Verhältniß, in welchem sich die Gemeinschaft der Sprachen und der Völker vollzieht, kommt auch eine Gemeinschaft der nationalen wissenschaftlichen Literaturen zustande, und mit der Vollendung der wissenschaftlichen Entwickelung bilden alle einzelnen nationalen wissenschaftlichen Literaturen zusammen ein einheitliches organisches Ganzes, und als solches einen schlechthin allgemeinen Gemeinbesitz.

§. 368. Nach §. 302 ist die Normalität der Gemeinschaft des universellen Erkennens oder des wissenschaftlichen Lebens dadurch bedingt, daß im wissenschaftlichen Verkehr die volle Gegenseitigkeit der Mittheilung, also die verhältnißmäßige Erwiederung der empfangenen Mittheilung vonseiten des Empfangenden — gewährleistet ist. Diese Gewährleistung liegt nun in der Schule, dieß Wort in seinem weitesten Sinne genommen. Ihr Wesen besteht, eben gemäß dem §. 303., darin, daß in Beziehung auf den Verkehr mit dem Wissen die Gemeinschaft selbst als bestimmend eintritt an der Stelle der Einzelnen als solcher und ihnen gegenüber: weshalb denn auch die Schule (auf allen ihren Stufen) ihrem Begriff selbst zufolge öffentliche Schule ist. Daß aber die Gemeinschaft selbst hier eintreten kann, das ist dadurch bedingt, daß innerhalb ihres Bereichs Individuen vorhanden sind, die an sich geeignet sind, sie zu repräsentiren und ihr als Organe zu dienen, — dadurch also, daß aus der Gesammtmasse solche Individuen hervortreten, in denen die Idee der Wissenschaft selbst auf klar bewußte und energische Weise lebt. Mit dem Vorhandensein solcher Individuen ist ein Gegensatz gegeben zwischen ihnen und den übrigen, der nur eine nähere Bestimmung des allgemeinen Gegensatzes ist, der die Organisation

zur Gemeinschaft überhaupt bedingt (§. 274), des Gegensatzes von Obrigkeit und Unterthanen im weitesten Sinne des Worts, — nämlich der Gegensatz von Gelehrten und Ungelehrten. Mit seinem Hervortreten ist sofort die Möglichkeit einer wirklichen Organisation der wissenschaftlichen Gemeinschaft gegeben, welche eben die geforderte Garantie für die volle Gegenseitigkeit der Mittheilung des Wissens gewährt, und ohne welche weder die richtige Theilung der wissenschaftlichen Geschäfte oder der wissenschaftlichen Forschung noch der ungehemmte Fluß der gegenseitigen wissenschaftlichen Mittheilung möglich ist, auf welchem beidem eben die vollständige Gegenseitigkeit der Mittheilung des Wissens (und also auch die Lösbarkeit der wissenschaftlichen Aufgabe) beruht. Diese Organisation vollzieht sich aber einfach vermöge der förmlichen Konstituirung des Gegensatzes zwischen den Gelehrten und den Ungelehrten, also dadurch, daß die Gelehrten ausdrücklich als die Vertreter und die Organe der Wissenschaft und der wissenschaftlichen Gemeinschaft autorisirt, und so innerhalb der Sphäre des wissenschaftlichen Lebens gegenüber von den Ungelehrten mit der Auktorität der Wissenschaft selbst bekleidet werden. Eben die auf der Grundlage dieses Gegensatzes zwischen den Gelehrten und den Ungelehrten konstituirte Organisation der wissenschaftlichen Gemeinschaft ist die Schule im weitesten Sinne des Worts. Uebrigens setzt sich (nach §. 274.) der Gegensatz zwischen den Gelehrten und den Ungelehrten im Verlauf der Entwickelung des wissenschaftlichen Lebens (und überhaupt der moralischen Entwickelung) immer mehr zu einem fließenden herab, nämlich zu einem bloß funktionellen, so daß je länger desto mehr Jeder ein Gelehrter ist, nur mit Gradabstufungen, bis zuletzt Jeder es ganz ist, je nach seinem individuellen Maß.

Anm. 1. Dem Gegensatz der Gelehrten und der Ungelehrten entspricht im öffentlichen Leben der der Obrigkeit und der Unterthanen, beide im engeren Sinne genommen. S. unten §. 402. Der Unterschied zwischen dem Gelehrten und dem Ungelehrten besteht nicht etwa darin, daß jener Funktionen des universellen Erkennens und überhaupt Denkfunktionen vollzieht und dieser nicht, sondern darin, daß jener dieselben wissenschaftlich, d. h. mit dem ausdrücklichen Bewußtsein um sie als solche, vollzieht und dieser nicht.

Schleiermacher (System d. Sittenl., S. 293,) schreibt sehr richtig: „In diesem die einzelnen Aktionen als leitende Idee begleitenden Setzen des Ganzen besteht das Wesen der Funktion des Gelehrten."

Anm. 2. Zum Charakter des Gelehrten im höheren Sinne gehört es wesentlich mit, daß ihm an einen Succeß seiner wissenschaftlichen Arbeit schon bei seinen Lebzeiten kein Gedanke kommt.

§. 369. Jeder Gelehrte hat an allen drei wissenschaftlichen Hauptfunktionen, der wissenschaftlichen Forschung, dem Unterricht und der Schriftstellerei Antheil zu nehmen; jeder soll Forscher, Lehrer und Schriftsteller sein, — wiewohl nicht jedes davon in demselben Maße.

§. 370. Durch diese drei Hauptmomente des wissenschaftlichen Processes zieht sich der allgemeine Gegensatz zwischen den Gelehrten und den Ungelehrten ebenmäßig hindurch; er modifizirt sich aber nach Maßgabe ihres Unterschiedes in dreifacher Weise durch nähere Bestimmungen. In Beziehung auf die wissenschaftliche Forschung ist er der Gegensatz zwischen den Meistern und den Jüngern, in Beziehung auf den Unterricht ist er der zwischen den Lehrern und den Schülern, in Beziehung auf die Schriftstellerei endlich ist er der zwischen den wissenschaftlichen Schriftstellern und dem wissenschaftlichen Publikum. Nach jedem dieser drei Momente organisirt sich auf dem so näher bestimmten allgemeinen Gegensatze die wissenschaftliche Gemeinschaft in eigenthümlicher Weise. Die drei Formen derselben, die sich hieraus ergeben, sind die Bedingungen ihrer Normalität.

§. 371. Die Organisation der wissenschaftlichen Forschung auf der Basis des Gegensatzes von Gelehrten und Ungelehrten als des Gegensatzes von Meistern (Magistri) und Jüngern ist die Universität. Ihr Wesen besteht darin, daß die Gelehrten als die wissenschaftlichen Meister einerseits durch planmäßiges Zusammenarbeiten das Werk der wissenschaftlichen Forschung gemeinsam betreiben, auf der Grundlage davon, daß sie aus der klaren Anschauung von der Idee der Wissenschaft heraus das Gesammtgebiet derselben organisch in sich abfächern, und die einzelnen Felder (Disciplinen) desselben streng unter sich zur Bebauung vertheilen, (Universitas literarum) — andrerseits aber zur künftigen weiteren

Fortführung der wissenschaftlichen Forschung tüchtige Jünger der Wissenschaft heranbilden mittelst der Vorhaltung der Idee der Wissenschaft*), und die herangereiften als wissenschaftlich mündig lossprechen (akademische Grade**)). Die Bedingung der moralischen Normalität der wissenschaftlichen Forschung ist demnach das Vorhandensein der Universität und das Eingegliedertsein jedes wissenschaftlich Forschenden mit seiner Thätigkeit in das von ihr organisirte Gesammtwerk der gemeinsamen wissenschaftlichen Forschung. (Alle Gelehrten müssen Mitglieder der Universität —, müssen graduirt sein.)

Anm. 1. Unsere Universitäten fallen nach vielen Seiten unter den Begriff der Schule im engeren Sinne des Worts. Daß sie überhaupt Unterrichtsanstalten sind, das ist allerdings keineswegs zufällig. Denn ihre eigentliche Bestimmung ist zwar, Pflegerinnen und Leiterinnen der wissenschaftlichen Forschung zu sein; allein eben dazu ist das eigene Lehren der wissenschaftlichen Forscher eine wesentliche Bedingung. (Docendo discimus.) Nur kommt es dabei freilich darauf an, daß die Universität die rechten Schüler der Wissenschaft zu lehren habe, nämlich solche, die wirklich den Beruf haben, künftighin selbst an der wissenschaftlichen Forschung mitzuarbeiten.

Anm. 2. Der akademische Lehrer soll sich für seinen Zuhörer zum Mittel des Lernens machen, nicht zum Objekt des Lernens.

§. 372. Die Organisation des Unterrichts auf der Basis des Gegensatzes von Gelehrten und Ungelehrten als des Gegensatzes von Lehrern und Schülern ist die Schule im engeren Sinne des Worts. Der Unterricht ist die Mittheilung des Wissens vonseiten der Wissenden an die Unwissenden, namentlich an das erst heranwachsende und deßhalb naturnothwendig noch unwissende Geschlecht. Hierbei scheint nun die vollständige Gegenseitigkeit des Lehrens und des Lernens, welche doch die ein für allemal feststehende moralische Forderung ist, durch die Natur der Sache selbst ausgeschlossen zu werden. Nämlich unmittelbar können ja augenscheinlich die Unwissenden, welche, indem sie lernen, von den Lehrenden Wissen empfangen, diesen das empfangene nicht durch die Mittheilung eines von

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sittenlehre, §. 281. Gelegentl. Gedanken über die Universitäten (S. W., III., 1,), S. 548 f. 556—562. 564. 567 f.

**) Vgl. Schleiermacher, Gelegentl. Gedanken ü. d. Univ. S. 616—624.

ihnen selbst erzeugten neuen Wissens, also durch ein Lehren, erstatten. Allein sie können es ja doch in der Zukunft; und daß sie dieß können werden, das muß gewährleistet sein, wenn die Mittheilung des Wissens an sie eine moralisch normale sein soll. Diese muß folglich in solcher Art geschehen, daß sie wesentlich zugleich die Lernenden zur Entdeckung von neuem Wissen geschickt macht, daß sie also dieselben mittelst ihres Lernens zum eigenen selbstständigen Denken und denkenden Erkennen, und mithin auch zur Lehrtüchtigkeit heranbildet*). Hierfür nun ist nur Eine Garantie denkbar, nämlich darin, daß vermöge der Organisation des wissenschaftlichen Lebens jeder Unterricht wesentlich wissenschaftliche Erziehung der Lernenden ist, daß er also ausschließend an ein Unterrichtsinstitut geknüpft ist, welches wesentlich zugleich ein Institut wissenschaftlicher Erziehung ist. Grade hierin besteht aber das Wesen der Schule im engeren Sinne des Worts. Es tritt in ihr die Gemeinschaft selbst mit ihrer Macht ein für den unterrichtenden Lehrer, um ihm diejenige persönliche Gewalt über den Schüler zu sichern, welche die Bedingung einer wirklichen wissenschaftlichen Erziehung desselben ist. Die Schule im engeren Sinne ist deßhalb nur als öffentliche denkbar. Das Bezeichnende für sie ist aber, daß für sie die Disciplin — nämlich die Disciplin zum Behuf wissenschaftlicher Heranbildung — nicht minder ein wesentliches Element ist als der Unterricht**). Sie ist, was sie ist, nur vermöge des unauflöslichen Verschmolzenseins dieser beiden, — nur dadurch, daß in ihr der Lernende sich bei seinem Unterrichtetwerden in einem thatsächlichen und autorisirten durchgreifenden persönlichen Abhängigkeitsverhältnisse von dem ihn unterrichtenden Lehrer befindet, kraft dessen dieser eine physische Macht über ihn besitzt. Auf der Grundlage eines solchen Verhältnisses, aber auch nur auf ihr, ist es dem Lehrenden möglich, sich dessen zu vergewissern, daß auffeiten des unterrichtet werdenden Unwissenden das Empfangen von fremdem Wissen ein wirkliches Lernen ist, und folglich zugleich ein Befähigtwerden zum

*) Vgl. Schelling, Vorless. ü. d. Methode d. academ. Studiums (S. W., I., 5.), S. 241.

**) Vgl. Wirth, Spekul. Ethik, II., S. 475 f.

eigenen selbständigen Denken und Erzeugen von Wissen, sowie zum Mittheilen dieses selbsterzeugten Wissens an Andere. Eben vermöge dieser seiner persönlichen Abhängigkeit von dem Lehrer wird der Schüler wahrhaft emancipirt aus der Gewalt desselben. Denn der Unwissende ist als solcher allezeit ganz von selbst in der Gewalt des Wissenden *). Die Bedingung der moralischen Normalität des Unterrichts ist demnach die Institution der Schule im engeren Sinne (in ihren mannichfachen Abstufungen), und daß der Unterricht, — beides, Lehren und Lernen, — ausschließend an sie gebunden ist. Da der Unterricht wesentlich Jugendunterricht, die Jugend aber unmündig ist: so fordert das Gemeinwesen unumgänglich von den Eltern, daß sie ihre Kinder der Schule zum Unterricht übergeben **).

Anm. 1. Es ist wohl zu beachten, daß hier überall nicht etwa von der Erziehung überhaupt die Rede ist, sondern lediglich von der wissenschaftlichen Erziehung, nämlich in dem weitesten Sinne, in welchem sie Jedem ohne Ausnahme zutheil werden soll. Die Aufstellungen des §. stehen demnach durchaus nicht im Widerspruch mit den Ausführungen, welche Schleiermacher in der Erziehungslehre (S. 362 ff. 370 f.) gibt.

Anm. 2. Nur die Unerwachsenen dürfen normalerweise Unwissende sein. Sie schämen sich daher auch ihrer Unwissenheit nicht; aber auch nur sie schämen sich dessen nicht, als unwissend zu erscheinen.

Anm. 3. Jede Mittheilung von Wissen an einen Anderen ohne die bestimmte Absicht und Bemühung, ihn dadurch wissenschaftlich (nämlich im ganz weitläuftigen Sinne des Worts) zu bilden, d. h. zu wissenschaftlicher Mündigkeit zu erziehen, ist moralisch tadelhaft ***). Das moralisch Richtige ist, daß die Lehrer sich an ihren Schülern ihre eigenen künftigen Lehrer erziehen.

---

*) Hegel, Encyklop. (S. W., VII., 2.), S. 38: „Nur der Unwissende ist beschränkt; denn er weiß nicht von seiner Schranke" Baader, Vorless. über relig. Philosophie (S. W., I.), S. 227: „Die Wissenden sind die Freien, die Unwissenden die Unfreien."

**) Ueber die s. g. Schulpflicht vgl. die Bemerkungen Trendelenburgs, Naturrecht, S. 259. Sehr wahr sagt er: „Was das Gesetz in der Schulpflicht den Eltern an Willkür über die Kinder nimmt, legt es den Kindern an geistiger Kraft, also an Freiheit zu."

***) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sittenlehre, S. 302 f.

Anm. 4. Die wissenschaftliche Gemeinschaft darf nicht dulden, daß es Autodidakten gebe.

§. 373. Die Organisation der wissenschaftlichen Schriftstellerei auf der Basis des Gegensatzes von Gelehrten und Ungelehrten als des Gegensatzes von wissenschaftlichen Schriftstellern und wissenschaftlichem Publikum ist die kritische wissenschaftliche Jurisdiktion oder die Akademie. Wenn nämlich in Beziehung auf die Mittheilung des Wissens unter den bereits Wissenden eine vollständige Gegenseitigkeit stattfinden soll, so ist die Bedingung, daß der unbedingte Fluß der wissenschaftlichen Kommunikation mittelst der Schriftstellerei gesichert sei. Diese Sicherung kann aber nur in einer Institution bestehen, die dafür Gewähr leistet, daß kein anderes als einerseits wirkliches (nämlich nach Maßgabe des jedesmaligen Entwickelungszustandes der Wissenschaft) und andrerseits wirklich neues Wissen schriftstellerisch mitgetheilt werde. Denn geschieht das Gegentheil, so hat die schriftstellerische Mittheilung vielmehr eine Hemmung des wissenschaftlichen Verkehrs zur Folge. Es darf in dem wissenschaftlichen Sprechsaal Keiner dadurch, daß er bereits Gesagtes und Vernommenes nochmals sagt oder überhaupt gar nicht Zusagendes sagt, irgend einen Anderen, der etwas wirklich Zusagendes mitzutheilen hat, nicht zum Wort oder doch nicht zum Gehör kommen lassen. Der Begriff nun der schriftstellerischen Mittheilung als einer Mittheilung von wirklichem und wirklich neuem Wissen, welche eben als solche auch eine in die wissenschaftliche Literatur aufzunehmende ist, ist der des wissenschaftlich Klassischen. Es entsteht also hier das Bedürfniß einer Garantie dafür, daß kein unklassisches schriftstellerisches wissenschaftliches Produkt aufkomme und sich in die wissenschaftliche Literatur einschwärze. Eben dafür bedarf es einer besonderen Institution, der wissenschaftlichen Kritik. Der einzelne Schriftsteller kann nämlich kein unbedingt sicheres Urtheil darüber haben, ob er wirklich Klassisches zu geben vermöge, und ebenso wenig vermag der einzelne Leser, die ihm vorkommende schriftstellerische Produktion in dieser Beziehung auf unbedingt zuverlässige Weise zu würdigen. Auch in dem Falle nicht, wenn er selbst ein Gelehrter ist. Denn den Gelehrten als Einzelnen haftet unvermeidlich immer noch eine relative Beschränktheit in Ansehung

ihres Urtheils an, theils sofern sie nur für eine bestimmte besondere wissenschaftliche Sphäre urtheilsfähig sind, theils sofern sich auch in ihr universelles Erkennen doch immer noch in irgend einem Maße ihre Individualität mit einmischt. Ein unfehlbares Urtheil in der angegebenen Beziehung kann nur die wissenschaftliche Gemeinschaft selbst haben, und *sie* muß daher hier richtend dazwischen treten, nämlich, wie sie es ja allein kann, in der vollständigen organischen Gesammtheit ihrer eigenthümlichen Organe, d. i. der Gelehrten. *Ihr* Urtheil allein ist frei von aller Beschränktheit und Einseitigkeit und wirklich die Stimme der jedesmaligen wissenschaftlichen Gemeinschaft oder der jedesmaligen Wissenschaft selbst. So ist also eine organische Vereinigung der Gelehrten zur gemeinsamen Ausübung der Gerichtsbarkeit über die wissenschaftliche Schriftstellerei moralisch gefordert. Diese organische Vereinigung der Gelehrten zum Behuf der gemeinsamen Ausübung der wissenschaftlichen Kritik ist nun *die Akademie*. Ihrem Begriff zufolge schließt sie zwar *alle* Gelehrten (alle Graduirten) in sich; allein die Natur der Sache bringt es mit sich, daß sie ihre Funktionen nicht *unmittelbar* als diese Gesammtheit ausüben kann. Sie kann dieß vielmehr nur durch die Vermittelung eines die Gesammtheit der Gelehrten vertretenden Ausschusses, der durch die öffentliche Meinung und Anerkennung aus der Gesammtmasse der Gelehrtenwelt erwählt wird. Weßhalb denn die Akademie wesentlich einen aristokratischen Charakter hat. Hiernach liegt es im Begriff der wissenschaftlichen Kritik selbst, daß sie nie von dem Einzelnen *als solchem* geübt werden kann, sondern immer nur von einer kritischen Societät, nämlich eben von der Akademie. Diese aber ist demgemäß wesentlich eine *kritische* Behörde, und ihre eigenthümliche Aufgabe ist, unter den schriftstellerischen wissenschaftlichen Erzeugnissen zwischen dem Klassischen und dem Nichtklassischen, also zwischen den in die wissenschaftliche Literatur aufzunehmenden und den nicht in sie aufzunehmenden, die richtige Scheidung zu vollziehn, und zwar dieß unter der Auktorität des wissenschaftlichen Verstandes des Ganzen der wissenschaftlichen Gemeinschaft gegenüber von der relativen wissenschaftlichen Unverständigkeit der einzelnen Gelehrten als solcher. Ohne eine solche Auktorität gibt es keine wirksame Kritik, eine solche Auktorität aber kann die Kritik nur als die Stimme

der Akademie besitzen. Wegen des wesentlichen Zusammenhangs zwischen der Entwickelung der Wissenschaft und der der *Sprache*, und weil diese das specifische wissenschaftliche Darstellungsmittel ist, bezieht sich die Kritik der wissenschaftlichen Schriftstellerei wesentlich insbesondere auch auf die Behandlung der Sprache, und so ist die Ueberwachung der schriftstellerischen wissenschaftlichen Sprache und der Sprache überhaupt gleichfalls eine wesentliche Aufgabe der Akademie. Sonach ist denn die Bedingung der moralischen Normalität der Schriftstellerei das Dasein einer organisirten wissenschaftlichen Kritik, und zwar näher das Dasein der Akademie,, und daß der schriftstellerische wissenschaftliche Verkehr auf durchgreifende Weise unter ihrer Jurisdiktion stehe und durch sie schlechthin geleitet werde.

Anm. 1. Der Ausdruck *Akademie* wird hier natürlich nicht genau in dem unter uns gangbaren, ziemlich vagen, Sinne gebraucht. Nach *Schleiermacher* (Syst. d. Sittenl., S. 298,) ist die Akademie „das nationale Erkennen, zu einem organischen Ganzen vereinigt." Die Ueberwachung der Sprache und ihrer Fortbildung haben auch unsere Akademieen immer als einen wesentlichen Theil ihres Berufes betrachtet.

Anm. 2. Die Aufgabe der *Kritik* ist die Handhabung der literärischen Polizei, — alle Hemmungen des freien Flusses der Mittheilung des Wissens unter den Gelehrten mittelst der Schriftstellerei zu entfernen, oder vielmehr ihnen vorzubeugen. Wem die Kritik, nämlich die durch die öffentliche wissenschaftliche Meinung anerkannte, also die Kritik durch die Akademie, das Wort entzieht, der hat unweigerlich wissenschaftlich zu schweigen. Es gehört also sehr viel zum wirklichen und berufenen Kritiker.

Anm. 3. Die Probe des *Klassischen* ist, daß es auch bei stets höher gesteigerter Geistesentwickelung nie *trivial* wird. Die antike griechisch-römische Literatur besteht diese Probe fort und fort.

§. 374. Das wissenschaftliche Leben ist — wie jede moralische Gemeinschaftssphäre überhaupt (§. 290.) — wesentlich beides, *sittliche und religiöse* Gemeinschaft, und zwar — immer unter der Voraussetzung der reinen moralischen Normalität, — beides schlechthin in Einem, also *religiös-sittliche* Gemeinschaft. Alle Gemeinschaft des denkenden Erkennens ist als Gemeinschaft des *die Welt* denkend Erkennens wesentlich zugleich, und zwar schlechthin,

Gemeinschaft des durch göttliche Erleuchtung Gott denkend Erkennens, d. h. des Theosophirens, — alle Gemeinschaft der Welterkenntnisse wesentlich zugleich, und zwar schlechthin, Gemeinschaft der Gotteserkenntnisse; und alle Gemeinschaft des Vorstellens ist als Gemeinschaft des die Welt Vorstellens wesentlich zugleich, und zwar schlechthin, Gemeinschaft des Gott Vorstellens, des inneren Vernehmens der Rede Gottes, d. h. des Weissagens, — alle Gemeinschaft der Weltvorstellungen wesentlich zugleich, und zwar schlechthin, Gemeinschaft der Gottesvorstellungen, d. h. des Wortes Gottes. Kurz, das wissenschaftliche Leben ist — im unterstellten Falle — wesentlich ein religiöses, und zwar ein schlechthin religiöses. Verstandessinn und Vorstellungsvermögen sind nicht bloß sittlich, sondern auch religiös bestimmte, und zwar der eine wie das andere schlechthin, und jedes wissenschaftliche Erzeugniß (was auch immer sein Gegenstand sei) ist wesentlich auch, und zwar schlechthin, ein religiöses; die Wissenschaft ist wesentlich zugleich schlechthin Wort Gottes, der Gelehrte wesentlich zugleich schlechthin der von Gott Erleuchtete und der Prophet. In allen wissenschaftlichen Darstellungen ist in der Darstellung des sittlichen universell bestimmten Bewußtseins des Gelehrten oder seines sittlichen Verstandessinnes wesentlich zugleich, und zwar schlechthin, auch die seines religiösen universell bestimmten Bewußtseins oder seines religiösen Sinnes ausdrücklich mitgesetzt. So ist also das wissenschaftliche Leben als solches wesentlich zugleich Gemeinschaft des religiösen Sinnes und des religiösen Vorstellungsvermögens, ein gegenseitiges für einander Aufschließen und Offenbaren — damit aber unmittelbar zugleich auch Erregen, Beleben, Erfrischen und Schärfen — des religiösen Sinnes und des religiösen Vorstellungsvermögens.

IV. Die Gemeinschaft des individuellen Bildens oder das gesellige Leben.

§. 375. Die Gemeinschaft des individuellen Bildens, d. i. des Aneignens und des dieses konkomitirenden Genießens, und folgeweise (da bei dem Aneignen der Trieb, bezw. die Begehrung, das Vermittelnde ist, und bei dem Genießen der Geschmack,) auch des Triebes, bezw. der Begehrung, und des Geschmacks, — vollzieht sich

mittelst der gegenseitigen Mittheilung der Produkte des individuellen Bildens, des Eigenthums und der Selbstbefriedigung, oder konkreter der Glückseligkeit und Begeisterung, und zwar näher mittelst des individuell bestimmten Austausches, d. h. der Ausstellung derselben (§. 285.), d. i. mittelst des geselligen Verkehrs. Sie ist mithin Gemeinschaft des Eigenthums und der Selbstbefriedigung, näher der Glückseligkeit und Begeisterung. Diese Gemeinschaft ist die gesellige oder das gesellige Leben.

Anm. 1. Eine Gemeinschaft unmittelbar des Aneignens und Genießens selbst gibt es nicht; sondern nur mittelbar gibt es eine solche, dadurch nämlich, daß die Einzelnen die Produkte ihres individuellen Bildens, ihr Eigenthum und ihre Selbstbefriedigung, näher ihre Glückseligkeit und Begeisterung, für einander ausstellen, und sich hierdurch gegenseitig Jeder den Andern zu einem Aneignen und Genießen in der Analogie mit dem seinigen (d. h. mit dem des Anregenden) anregen.

Anm. 2. Es ist eine Erfahrungsthatsache, daß das gesellige Aneignen und Genießen ein eigenthümlich gesteigertes ist im Vergleich mit dem solitären. Das Eigenthümliche dieser Steigerung besteht aber gleichfalls der Erfahrung zufolge gerade darin, daß bei ihm der Einzelne auf die in seiner Individualität begründete eigenthümliche Weise nicht lediglich als solche aneignet und genießt, sondern auf sie zugleich in der Analogie mit den Eigenthümlichkeiten des Aneignens und Genießens der mit ihm zusammen Aneignenden und Genießenden. Die Steigerung, welche das Aneignen und Genießen in der Geselligkeit erfährt, ist näher eine Bereicherung desselben.

Anm. 3. Daß in der Geselligkeit eine Mittheilung, und zwar eine gegenseitige, der Selbstbefriedigung, näher der Glückseligkeit und Begeisterung, stattfindet, zeigt schon die Thatsache, daß das gesellige Leben der eigenthümliche Ort der Fröhlichkeit und der Heiterkeit ist. Die specifische Wirkung der Geselligkeit (nämlich der wirklichen) ist die Erweckung des Lebenstriebes, der Lebenslustigkeit im weitesten Sinne des Worts. Je höher sie geartet ist, desto mehr hat sie eine begeisternde Wirkung. Nur der Heitere, der Fröhliche, der Joviale, in höchster Potenz der Begeisterte, ist ein guter Gesellschafter,

und je lebenslustiger, je begeisterter Einer ist, desto mehr liebt er die Geselligkeit*).

§. 376. Ihr Motiv und ihre Veranlassung hat diese Gemeinschaft darin, daß in dem Einzelnen sein Trieb, bezw. seine Begehrung, und sein Geschmack wegen ihrer in seiner Individualität begründeten Partikularität einseitige und irreguläre sind. Sie bedürfen deßhalb einer Berichtigung durch die Reinigung von ihrer natürlichen Partikularität. Diese Reinigung erfolgt nun eben dadurch, daß der Trieb und Geschmack des Individuums mit den Trieben und Geschmäcken der anderen Individuen in Kontakt und Wechselwirkung gesetzt und damit unter ihre Potenz gestellt wird, so daß es unter der Potenz der Triebe und Geschmäcke der Anderen aneignet und genießt. Hierdurch wird sein Trieb und Geschmack wesentlich universalisirt und folglich (s. §. 163.) gebildet. Diese Befreiung des Triebes und des Geschmacks von ihrer natürlichen Partikularität ist schon als solche eine Steigerung ihrer Lebendigkeit und mithin auch des Aneignens und Genießens. Also nur indem Jeder sein eigenes Eigenthum und seine eigene Selbstbefriedigung (Glückseligkeit, Begeisterung,) für Jeden ausstellt und damit an Jeden mittheilt, kann er den Proceß seines individuellen Bildens auf die schlechthin richtige Weise vollziehn. Daher ist das Aneignen und Genießen — insbesondere auch der Genuß der Nahrung**) — ein moralisch normales nur als gemeinsames, d. h. als geselliges, und je mehr es gesellige Gemeinschaft hält, desto höher steht es moralisch. Es gehört wesentlich zur Normalität des individuellen Bildens, daß das Aneignen und Genießen des Individuums in seiner specifischen Eigenthümlichkeit zugleich Aneignen und Genießen des Aneignens und Genießens des

---

*) Jessen, Vers. einer wissenschaftl. Begründung der Psychologie, S. 297: „Der Fröhliche sucht die Gesellschaft, und der Mensch kann sich nicht recht freuen über etwas, wenn er allein ist.“

**) Schleiermacher, Psychologie, S. 554: „Der leibliche Ernährungstrieb ist allerdings die erste Aeußerung; allein sobald sich das Bewußtsein entwickelt, wird er auch ein Geselliges, mithin in die Identität mit dem Gattungsleben gebracht, und wir halten es für Rohheit, wenn ohne Ordnung Jeder nur ißt, wenn es ihm einfällt.“

Nächsten in seiner specifischen Eigenthümlichkeit sei. Der eigene Trieb und Geschmack desselben muß sich in eben dem Maße, in welchem er sich (bildend) vollzieht, zugleich zum Mittrieb (Mitbegehrung) und Mitgeschmack mit dem Nächsten in seiner specifischen Eigenthümlichkeit aufschließen und erweitern in der Liebe.

Anm. 1. Bei dem so weit greifenden Umfange des Begriffs des Aneignens (s. oben §. 251.) leuchtet die ganze Tragweite ein, welche dem hier geforderten Aneignen und Genießen unter der Potenz des Triebes und Geschmacks Anderer und mithin überhaupt dem geselligen Leben zukommt. Aus dem aufgestellten Begriff desselben erklärt sich auch die tiefgreifende Wirkung, welche die moralische Beschaffenheit unsres geselligen Umgangs auf unsre Moralität ausübt. 1 Cor. 15, 33.

Anm. 2. Es ist eine charakteristische Wirkung der Geselligkeit, daß sie, und grade sie auf specifische Weise, den Sinn für die individuelle Eigenthümlichkeit weckt und schärft.

Anm. 3. Die Reinigung und zugleich Entwickelung, kurz die Bildung des Triebes und des Geschmacks ist eine bekannte Wirkung des geselligen Lebens. Eine gesunde und hervorstechende Triebs= und Geschmacksbildung wird nur in ihm erreicht.

§. 377. Da der gesellige Verkehr in der gegenseitigen Ausstellung des Eigenthums und der Selbstbefriedigung (Glückseligkeit, Begeisterung) für einander besteht: so ist er in erster Reihe durch das individuell bestimmte Werthgebungsvermögen, den Geschmack vermittelt, der demnach das eigenthümliche gesellige Vermögen ist. (Vgl. oben §. 240.)

Anm. 1. Hierdurch fällt ein Licht auf eine Erfahrungsthatsache, auf die Schelling, Philosophie der Kunst, (S. W. I., 5,), S. 359, mit Recht hinweist: „Nicht leicht wird ein nachtheiliges Urtheil tiefer empfunden als das, daß jemand keinen Geschmack habe."

Anm. 2. Der eigentliche Ort, an welchem die Geschmacksbildung ihre dominirende Bedeutung hat, ist das gesellige Leben. Der Geschmack hat seine eigentliche Bedeutung für die Geselligkeit, nicht unmittelbar für die Kunst. Gourmands sind gewöhnlich ausgezeichnete Gesellschafter.

Anm. 3. Weil die gesellige Bildung wesentlich Bildung der Triebe und des Geschmacks ist, deßhalb sind die Frauen die Vir-

tuosinnen der Geselligkeit; denn ihnen vorzugsweise eignen Erregbarkeit und feiner Geschmack. — Unbewegliches, unbeholfenes Phlegma und pedantische Geschmacklosigkeit sind die geselligen Kapitallaster. Die Sanguiniker sind die geborenen guten Gesellschafter, und ebenso die Genußmenschen, die Lebenslustigen, die Bonvivants.

§. 378. Der specifische Charakter der geselligen Ausstellung und der Geselligkeit ist, wie der des in ihr ausgestellt werdenden Objekts, des Eigenthums und der Selbstbefriedigung (Glückseligkeit, Begeisterung, (s. §. 252.) die Angenehmheit, d. h. die Qualität, Genuß und Selbstbefriedigung oder Glückseligkeit zu gewähren.

§. 379. Das Eigenthum einerseits und die Selbstbefriedigung (Glückseligkeit, Begeisterung,) andrerseits können ihrer Natur nach nur mit einander ausgestellt werden. Diese läßt sich nicht für sich allein ausstellen ohne jenes; aber ebenso ist auch mit jeder Ausstellung von jenem nothwendig, weil unmittelbar zugleich, auch diese ausgestellt. Alles Ausstellen des Eigenthums sowohl als der Selbstbefriedigung ist nämlich seinem Begriff zufolge ein sich selbst Ausstellen des Ausstellenden. So liegt es im Begriff der Ausstellung des Eigenthums und der Selbstbefriedigung, d. h. der geselligen Ausstellung, daß sie ein sich Bloßgeben des Ausstellenden ist.

Anm. 1. Weil Eigenthum und Selbstbefriedigung immer nur zusammen ausgestellt werden können, werden wir auch kurzweg von der Ausstellung des Eigenthums reden dürfen, ohne der der Selbstbefriedigung jedesmal ausdrücklich miterwähnen zu müssen, die in jener allemal mit einbegriffen ist. Wir bemerken dieß hier Ein für allemal.

Anm. 2. Weil die gesellige Ausstellung eine Ausstellung der eigenen Person ist, deshalb sucht die Eitelkeit ihre Befriedigung vornehmlich im geselligen Leben*). Diejenigen Individuen, in denen das gesellige Bedürfniß auf eminente Weise hervortritt, und die dann auch im geselligen Verkehr die eigentlich dominirenden sind, empfinden dasselbe überwiegend als Bedürfniß, eine Gelegenheit und Veranlassung zur Ausstellung ihres eigenen Eigenthums zu erhalten**), weit

*) Vgl. Rée, Wanderungen auf dem Gebiete der Ethik, II., S. 160 f.

**) L. Tieck, Der junge Tischlermeister (Berlin 1836), I., S. 126: „Denn nicht will der Mensch bloß Mensch sein (so oft dieß auch vor einigen Jahren von Aufklärern ist gepredigt worden), er will auch nicht bloß nützlich und er-

weniger als Bedürfniß, fremdes Eigenthum um seiner selbst willen ausgestellt zu sehen. (Es liegt ihnen vielmehr daran, daß sie sich selbst Anderen gesellig geben, zu ihnen gesellig sprechen u. s. w. können, als daran, daß Andere sich ihnen gesellig geben, daß sie diese gesellig sprechen hören u. s. w.) Die ihren eigenen Selbstausstellungstrieb anregende Wirkung der Ausstellung fremden Eigenthums ist es eigentlich, was sie so lebhaft nach der Anschauung dieser letzteren und überhaupt nach der Geselligkeit verlangen läßt. Nicht das Verlangen, Andere in ihrer individuellen Eigenthümlichkeit kennen zu lernen, sondern das Bedürfniß der Anregung durch Andere macht sie gewöhnlich so gesellig*). Es sind dieß in der Regel Menschen von starkem Selbstgefühl.

Anm. 3. Daß die Ausstellung des Eigenthums eine Bloßgebung ist, leuchtet am unmittelbarsten bei dem geschlechtlichen Eigenthum ein; es gilt aber von allem Eigenthum, namentlich auch von dem geistigen. Die verschämte Scheu der Kinder, ihre Virtuositäten vor Fremden zu produziren, beruht auf einem sehr richtigen Gefühl, das man nicht gewaltsam brechen sollte.

§. 380. Dem Begriff des Ausstellens (§. 285.) zufolge kann die Ausstellung des Eigenthums und der Selbstbefriedigung (der Glückseligkeit, der Begeisterung,) nur mit Hülfe eines darstellenden Handelns geschehen, und zwar, da das Auszustellende das Produkt eines individuellen Bildens ist, eines individuell darstellenden Handelns, d. h. eines künstlerischen. Daher hat die Geselligkeit eine nahe Beziehung zur Kunst, ja eine wesentliche, so daß sie ihr schlechthin unentbehrlich ist, wenigstens die unmittelbare Kunst.

Anm. Hier findet die große Bedeutung des primitiv gegebenen individuellen Darstellungsmittels, der Gebehrde, zusammt dem Ton, für den geselligen Verkehr ihre Erklärung. Ebendaher begreifen wir auch, wie es kommt, daß in demselben die Phantasie eine so wichtige Rolle spielt. Aber auch umgekehrt bedarf die Kunst ihrerseits zu

---

werbend und Bürger sein, sondern zu Zeiten etwas anderes außer sich vorstellen. Dieser Trieb, uns außer uns zu versetzen, ist einer der gewaltigsten und unbezwinglichsten, weil er wohl gerade die tiefste Eigenthümlichkeit in uns entbindet."

*) Göthe, Zur Naturwissensch. im Allgemeinen (Werke, B. 50), S. 121: „. . . . wie gute Gesellschaft, die immer mehr anregt als gibt."

ihrer vollständigen Entwickelung des Schauplatzes des geselligen Lebens, namentlich als unmittelbare Kunst, während sie als mittelbare ein zur Vollständigkeit der Geselligkeit unentbehrliches Objekt des geselligen Genusses bildet.

§. 381. Das im geselligen Verkehr auszustellende Eigenthum ist (s. §. 251.) in concreto der specifisch differente Naturorganismus des Individuums, beides, der äußere somatische und der innere psychische, in seiner moralisch (näher sittlich) gewordenen Bildung (Gestaltung), also in derjenigen eigenthümlichen Bestimmtheit, die er in dem Individuum durch den moralischen, näher den sittlichen Prozeß empfangen hat, — zunächst der materielle individuelle beseelte Leib, wie er in der Umarbeitung in den geistigen begriffen ist, dann aber weiter, und zwar vor allem, auch dieser geistige selbst. Dieser Naturorganismus kann nun aber nach seiner individuellen Bildung und Bestimmtheit nicht anders ausgestellt werden als mittelst seiner Bethätigung (als dadurch, daß er „ins Spiel gesetzt" wird), insbesondere auch mittelst des Akts des Aneignens und Genießens selbst. Das Grundwesen der Geselligkeit besteht demzufolge darin, daß Mehrere ihre Organismen lediglich zu dem Zwecke bethätigen, um die individuell eigenthümliche Bildung derselben für einander zur Anschauung zu bringen (nicht um mit diesem ihrem Handeln irgend ein Produkt zu erzielen,), und sich, indem ihnen dieß gelingt, hierdurch gegenseitig zu einem Aneignen und Genießen jeder nach der Analogie des Aneignens und Genießens des anderen anzuregen und zu beleben*). Dieß ist nun aber genau der wesentliche Begriff des Spiels**), das deßhalb mit der Ge-

*) Vgl. überhaupt Schleiermacher, System d. Sittenlehre, §. 181. 182. 283—286.

**) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sittenl., S. 310. 311. Nicht zutreffend ist das Wort von Novalis, Schrr., III., S. 191: „Spielen ist Experimentiren mit dem Zufall." Dieß kann nur von den Hazardspielen gesagt werden, und bezeichnet auch ihr Wesen nicht richtig. Auch Hartenstein gibt das eigentliche Wesen des Spiels nicht an, wenn er (Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften, S. 365,) schreibt: „Unabsichtliche Thätigkeit ist Spiel; dieses hat an sich keinen Zweck, es ist möglich bei vollständiger Zerstreuung", (?) „es kann selbst in dieser Zerstreuung, in diesem Loslassen der gebundenen Thätigkeit bestehen; alles Spiel will frei sein, sowohl in Beziehung auf die Gegenstände, als auf

selligkeit unauflöslich verbunden, ja die eigentliche Substanz alles geselligen Verkehrs ist: so wie es seinerseits hinwiederum seinem Begriff nach *geselliges* Spiel und nur in der Geselligkeit möglich ist*). Das Spiel ist wesentlich dieses, daß Mehrere gegenseitig die individuellen Virtuositäten ihrer Naturorganismen (im weitesten Sinne des Worts) *rein als solche* für einander ausstellen, mithin so, daß sie es bei der Bethätigung dieser Organe *lediglich* auf diese Ausstellung selbst und die durch sie zu bewirkende gegenseitige Anregung der Ausstellenden zum Aneignen und Genießen je des Einen in der Analogie mit dem eigenthümlichen Typus des Aneignens und Genießens der Anderen absehen, und es ihnen dabei gänzlich sonst nichts gilt, weder das *Objekt*, auf welches sie ihre Aktionen gemeinsam richten, noch ein *Produkt* dieser Aktionen, es sei nun ein Erkenntniß oder ein Gebilde. Das Spiel hat seinen Zweck lediglich in sich selbst**), einen außer ihm selbst liegenden Zweck kennt es nicht; es liegt in seinem Begriffe ausdrücklich, daß bei ihm „nichts herauskommen" darf, und wenn sich ein materieller Gewinn oder Verlust daran knüpft, so ist dieß eine Verunreinigung desselben. Wenn bei dem Spiele die Mehreren ihre individuellen Naturorganismen *gemeinsam* bethätigen und hierdurch diese gegenseitig für einander zur Ausstellung bringen sollen: so ist dieß dadurch bedingt, daß diese Bethätigungen der individuellen Naturorganismen sich nicht unter einander durchkreuzen und so gegenseitig hemmen, sondern vielmehr harmonisch in einander eingreifen, sich gegenseitig unterstützend. Dieses harmonische in einander Eingreifen derselben nun läßt sich erleichtern und zumvoraus sichern durch die Feststellung einer die Aktionen der Einzelnen regelnden und eben damit zugleich

---

die Art, wie es sich an und mit ihnen beschäftigt. Es liegt einfach in den Begriffen, daß, wo das Spiel die ausschließende Art der Beschäftigung wäre, alle auf irgend einen Zweck gerichtete Thätigkeit wegfallen würde, folglich auch jede auf die Erreichung eines *ethischen* Zwecks." (!)

*) *Daub*, System der theol. Moral, II., I., S. 188: „Alle Spiele, selbst die der Kinder, nur mit wenigen Ausnahmen bei den letzteren, sind Gesellschaftsspiele. Keiner spielt mit sich, außer etwa der ganz leidenschaftliche Spieler, wenn er sonst niemand dazu findet."

**) *Insofern* kann man mit *Daub* (a. a. O.) sagen, „das Leben in seiner Vollendung" sei das Spiel.

(als Rahmen) zusammenhaltenden Formel für ihre Verknüpfung unter einander. Diese das Spiel als Gesetz beherrschende Formel ist der s. g. *Mechanismus* desselben, der an ihm am unmittelbarsten ins Auge fällt. Er konstituirt jedoch so wenig das Wesen des Spiels, daß vielmehr dieses desto vollkommener ist, je mehr er an ihm zurücktritt und je vollständiger es ihn entbehren kann. Denn er ist seiner Natur nach immer ein irgend einem Maße nur willkürlicher. Das Spiel ist wesentlich ein *zweifaches*, jenachdem der Naturorganismus, dessen individuelle Bildung in ihm ausgestellt wird, entweder der *sinnlich somatische* ist oder der *psychische*, d. h. dann aber näher der *geistig* psychische. Die Ausstellung der individuellen Bildung des sinnlich-somatischen Naturorganismus ist das *gymnastische* Spiel, in seiner vollen Entfaltung der *Tanz*, dessen durchgängige Verknüfung mit der Geselligkeit in dem Wesen dieser letzteren selbst begründet ist, — die der individuellen Bildung des psychischen, und zwar näher des geistig psychischen, dagegen das *dialektische* Spiel, die *Konversation**), d. h. die gegenseitige Ausstellung ihrer individuellen Virtuosität der psychischen Funktionen vonseiten Mehrerer durch Bethätigungen derselben, die von allen Seiten in einander eingreifen, — solche nämlich, bei denen gleichfalls materialiter nichts herauszukommen hat. (Daher die große Bedeutung grade des *Witzes* für die gesellige Konversation**)).

---

*) Vgl. Daub, Theol. Moral, II., 1, S. 188 f. Marheineke, Theol. Moral, S. 426—428.

**) Trendelenburg, Log. Untersuch., II., S. 67: „Wenn .... das Denken .... in dem Spiel des Witzes die freie Wechselwirkung der Vorstellungen, die sich darin wie in chemischer Wahlverwandtschaft abstoßen oder anziehen, gewähren läßt," u. s. w. Novalis Schriften, II., S. 142 f.: „Wo Phantasie und Urtheilskraft sich berühren, entsteht Witz. .... In heiterem Sinne gibt es keinen Witz. Witz zeigt ein gestörtes Gleichgewicht an; er ist die Folge der Störung und zugleich das Mittel der Herstellung. Den stärksten Witz hat die Leidenschaft. Es gibt eine Art des geselligen Witzes, die nur magisches Farbenspiel in höheren Sphären ist. Der Zustand der Auflösung aller Verhältnisse, die Verzweifelung oder das geistige Streben ist am fürchterlichsten witzig. — Das Unbedeutende, Gemeine, Rohe, Häßliche, Ungesittete wird durch Witz allein gesellschaftsfähig; es ist gleichsam nur um des Witzes willen." (Vgl. auch III., S. 269.) III., S. 265: „Der Witz ist geistige Elektricität." Daß es in *heiteren* Seelen keinen Witz gebe, hat doch seine Richtigkeit nur bei einer

Diese Konversation ist die höchste Form des Spiels, — schon deßhalb, weil dieses, da sein Wesen in dem Formellen der individuellen Funktionen rein als solchem besteht, es sich natürlich in dem am wenigsten materiellen Elemente, der Gebehrde und der Sprache, am vollkommensten realisiren muß. Deßhalb fällt bei ihr auch jeder „Mechanismus" völlig hinweg*). Je mehr die Entwickelung des sinnlich somatischen Organismus vor der des psychischen voraus ist, desto mehr überwiegt in der Geselligkeit das gymnastische Spiel vor dem dialektischen, und umgekehrt. Ebenso ist der Einzelne nach Maßgabe seiner eigenthümlichen Stellung in der Gemeinschaft vorzugsweise entweder auf die eine oder auf die andere von den beiden Arten des Spiels gewiesen. Im Allgemeinen aber wird zur moralischen Normalität erfordert, daß von dem Zeitpunkte an, da die Entwickelung des sinnlich somatischen Naturorganismus des Individuums eine wieder rückgängige wird, das Spiel sich ausschließend auf das dialektische beschränke.

Anm. 1. Ein Hauptreiz des geselligen Lebens beruht eben darauf, daß es Spiel ist, d. h. daß es dem Augenblicke gelebt wird.

Anm. 2. Mit Recht bemerkt Daub (Theol. Moral, II., S. 188.): „Der Mensch hat den aufs Spiel gerichteten Trieb vor allen Thieren voraus." Denn das s. g. Spielen der Thiere ist — wie er (ebendort) nachweist, etwas wesentlich anderes als das menschliche Spielen, auch als das der kleinen Kinder.

Anm. 3. Das Spiel erfordert wesentlich mehrere Spieler. Mit sich selbst spielen ist nur ein uneigentliches Spielen. Nur Kinder spielen mit sich selbst. Ihr Spielen ist aber auch kein reines Spielen, sondern es mischen sich in dasselbe schon sehr bestimmt auch die embryonischen Anfänge des gesammten künstlerischen Darstellens und des Denkens, ganz besonders aber des Machens mit ein**).

---

willkürlich verengerten Fassung des Begriffs des Witzes. Ganz mit Recht gilt, wer keinen „Spaß machen" kann, in der allgemeinen Meinung für einen „kopflosen" Menschen.

*) Marheineke, a. a. O., S. 427: „Die Schönheit oder Kunst der Unterhaltung ist das Rhythmische, Dialektische des Dialogischen oder die freie und doch zugleich mehr oder weniger nothwendige und gebundene Bewegung des Inhalts."

**) Vgl. die Bemerkungen von Braniß, Metaphysik, S. 79 f. Daub, Theol. Moral, II., 1, S. 187 f. Hartenstein, Grundbegriffe der eth. Wissenschaften, S. 365.

Daub (a. u. a. O.) schreibt: „Das Spiel der Kinder ist die erste Glückseligkeit."

Anm. 3. Der Reiz des Tanzes beruht auf der Entfaltung der Grazie der Tanzenden*). Die Grazie ist aber grade die individuelle Bildung der Organe**) (und zwar nicht bloß der somatischen), weßhalb sie sich auch nicht vom Tanzmeister lernt. Ihr steht die nach einem universellen Schema eingeübte Bildung der somatischen Organe — und zwar dieser für sich allein — gegenüber, der bloße Anstand, — am schroffsten als militärischer***), die nach dem schlechthin spröden Schematismus des Exercirreglements einexercirte Körperhaltung †). Auch die Mischung der Geschlechter ist beim Tanze aus dem Gesichtspunkte der Geselligkeit sehr wichtig. S. unten §. 385. 387.

Anm. 4. In der Konversation wird keineswegs etwa bloß die individuelle Virtuosität der Gedankenverknüpfung ausgestellt; die Gemüthsbewegungen aller Art sind ein eben so wesentliches Ingredienz derselben. Herauskommen will und soll aber auch bei der geselligen Konversation gar nichts, weder eigentliche Be-

---

*) Wirth, Specul. Ethik, II., S. 540: „Die Anmuth und Leichtigkeit der Bewegung, welche der Tanz fordert, gehört zur persönlichen Bildung."

**) Winckelmann, Werke, I., S. 258: „Die Grazie ist das eigenthümliche Verhältniß der handelnden Person zur Handlung."

***) Schleiermacher, Erziehungslehre, S. 809: „Man sagt bei uns gewöhnlich, man könne es jedem gemeinen Mann ansehen, ob er Soldat gewesen ist oder nicht. Dieß liegt darin, daß im Soldatenwesen alle Bewegungen einem bestimmten Zweck dienen; und man hat hierin einen unendlichen Tiefsinn aufgewandt. Durch das Soldatenwesen kommt ein zwar bestimmter, aber serviler Charakter in die ganze Darstellung. Hiernach müßte sich der gemeine Mann, der nicht Soldat war, besser darstellen; allein auch dieß ist nicht der Fall, denn Trägheit ist das Element unseres Klimas. Beim gemeinen Mann, der nicht Soldat gewesen ist, tritt das Unharmonische nur noch mehr hervor; und so war oder ist die soldatische Darstellung noch die bessere, nicht überhaupt, sondern weil es keine bessere gibt. Es geht dieß bis in die höheren Stände hinauf, wo der Charakter der Geschäftsbewegung der dominirende ist. Der liberale Charakter der Darstellung wird nur hervortreten, wenn die Freiheit der Bewegung nicht gefährdet wird, und die Bewegungen wirklich auf die Darstellung gerichtet sind. Darauf muß schon in der Jugend hingewirkt werden. . . . . Die Bewegungen müssen aus dem Gedanken hervorgegangen sein, alle Kräfte zur Leichtigkeit der Disposition zu bringen."

†) Vgl. Reinhard, Syst. d. christl. Moral, II., S. 596 ff.

lehrung noch Austausch der Herzen*), sondern lediglich Anregung**). „Geselliges Gespräch" — schreibt Schleiermacher (System der Sittenlehre, S. 309,) — „will die Fertigkeit der Kombination darstellen, nicht das Innere aufschließen." Die ungebildete Konversation hat noch etwas an sich vom Mechanismus des Spiels in dem konventionellen Typus, den sie einhält.

§. 382. Da das Aneignen wesentlich nach der einen von seinen beiden Seiten, und zwar nach der primitiven, das sinnliche ist, der sinnliche Ernährungsproceß (§. 251.): so ist die gesellige Gemeinschaft immer mit irgend einem Maß von sinnlichem Aneignen und Genießen verbunden, und immer in irgend einem Maß auch Gemeinschaft des sinnlichen Aneignens und Genießens†). Die moralische Forderung ist aber dabei, daß dieses in der Geselligkeit nie rein als solches auftrete***), grade so wie bei dem Aneignungsproceß immer seine geistige Seite seine sinnliche Seite schlechthin decken soll. Da aber das Aneignen seinem vollen Begriff zufolge das sich selbst Vergeistigen des (aneignenden) Individuums ist, und das Eigenthum der individuell gebildete geistige beseelte Leib (Naturorganismus) desselben, so wie die Selbstbefriedigung (Glückseligkeit) Begeisterung: so ist die gesellige Gemeinschaft in ihrer vollen Entwickelung Gemeinschaft der individuellen Geister und ihrer Begeisterung.

§. 383. Ein Annexum des eigentlichen Eigenthums bildet der vereigenthümlichte Eigenbesitz (§. 254.), sofern er (in irgend einem Grade) ausschließend an dem Individuum haftet vermöge einer specifischen Zusammengehörigkeit mit ihm, und somit aus dem öffentlichen Verkehr (s. unten §. 394.) zurückgezogen ist. Auch er ist daher, jedoch eben nur accessorisch, ein Objekt des geselligen Verkehrs, und auch seine gegenseitige Ausstellung gehört mit zur Ge-

*) Vgl. Daub, a. a. O., S. 189.

**) Marheineke, a. a. O., S. 427: „Anziehend wird das Gespräch für Alle nur sein, wenn es sie in Thätigkeit setzt und zu lebhaften Beiträgen und Gegenreden veranlaßt."

***) Marheineke, Theol. Moral, S. 427: „.... wie denn der wahrhaft Gebildete nicht gern Theil nimmt an solchen Gesellschaften, in denen nur gegessen und getrunken wird."

†) Vgl. Novalis Schrr., III., S. 265 f.

selligkeit*). Da er ein der Person Aeußeres ist, so begegnet diese seine Ausstellung keiner Schwierigkeit. Hier liegt der Grund von dem Zusammenhang der Geselligkeit mit dem Luxus, namentlich auch wie er sich in dem Schmuck des Körpers, nämlich unter der Potenz des individuellen Geschmacks, erweist, — aber auch der Grund davon, daß der Luxus nur im Zusammenhange mit der Geselligkeit moralisch normal ist. Da jedoch der vereigenthümlichte Eigenbesitz ein ganz sekundäres Element des Eigenthums ist, oder vielmehr nur ganz relative mit unter den Begriff desselben fällt: so darf auch seine Ausstellung nur ein durchaus untergeordnetes Moment in der Geselligkeit bilden und nur leicht anhaften an der individuellen Bildung des menschlichen Naturorganismus, so daß er für diese den Hintergrund ausmacht, von dem sie sich desto deutlicher abhebt. Noch mehr aber, in der Art und Weise seiner Ausstellung (in seiner Anordnung) muß sich die individuell gebildete Natur (d. h. näher der individuelle Geschmack) des Ausstellenden bestimmt abspiegeln, so daß er als unter der Potenz dieser stehend erscheint, und zum unmittelbaren Darstellungsmittel derselben erhoben, eben damit aber als solcher in den Hintergrund zurückgeschoben wird.

Anm. 1. Wenn im §. namentlich auch der Körperschmuck als individuell geordneter unter den vereigenthümlichten Eigenbesitz gerechnet wird, so ist dieß in der Sache wohlbegründet. Zu dem animalischen Körper als dem menschlichen gehört nämlich die Bekleidung wesentlich mit, als die unmittelbarste Reaktion der menschlichen Persönlichkeit gegen die natürliche Macht der unmittelbar mit ihr geeinigten materiellen Natur. Daß der Mensch sich bekleidet, ist die nächste Aeußerung des frühsten moralischen Gefühls (§. 171, Anm. 2), der Scham, in ihm (die Bekleidung ist gleichsam die fortgesetzte und kondensirte Schamröthe,), die ursprünglichste Kundgebung und Bethätigung seines Bewußtseins um den Widerspruch, in welchem seine materielle Natur mit seinem Begriff als persönliches Geschöpf steht. Erst dadurch, daß der Mensch sich bekleidet, setzt er sich selbst als Menschen im bestimmten Gegensatz gegen das bloße Thier, das keine Bekleidung hat, sondern nur

*) Vgl. Stahl, Philos. d. Rechts (2. A.), II, 1, S. 279.

eine Bedeckung, lediglich als Schutz wider seine Außenwelt. So gehört denn bei dem Menschen die Bekleidung wesentlich mit hinzu zu seinem materiellen Leibe als menschlichem. Deßhalb ist sie auch eine der allerersten eigentlich moralischen und näher sittlichen Sachen, welche die Menschheit producirt, und aus dem religiösen Gesichtspunkt betrachtet, das frühste Sakrament. Vgl. 1 Mos. 3, 21. — Die ganz ungeheure Bedeutung der Bekleidung für die Entwickelung der Menschheit.

Anm. 2. Wegen dieser wesentlichen Hinzugehörigkeit der Bekleidung zu der Person des menschlichen Einzelwesens will sie auch bestimmt den Typus seiner Individualität sich aufgeprägt haben. Je mehr diese letztere entwickelt ist, desto entschiedener. Daher die Abneigung der Gebildeten gegen das Tragen von Uniformen.

Anm. 3. Wo der Luxus und überhaupt der gesellig ausgestellte vereigenthümlichte Eigenbesitz nicht das charakteristische Gepräge der Individualität des Ausstellers an sich trägt, und dieß durchaus sekundäre Element selbständig auftritt, ja wohl geradezu vorwiegt in der Geselligkeit, als gesellige Pracht und Prunk, da befindet sich das gesellige Leben in einem krankhaften Zustande*).

§. 384. Der vereigenthümlichte Eigenbesitz bildet aber auch — weil über ihn hinaus nichts sonst mehr in wirklicher Analogie steht mit dem Eigenthum, — bestimmt die Grenze für den Umfang der Elemente der Geselligkeit, über welche diese nicht hinausschweifen darf, indem sie sonst mit ihrem Begriff in Widerspruch geräth. Er ist daher der Grund und Boden, an den sie gebunden ist. Der Komplex nun des vereigenthümlichten Eigenbesitzes wird durch den Begriff des Hauses bezeichnet. Dieses konstituirt den ursprünglichen Umfang desselben in seiner Abgeschlossenheit nach außen hin, und alle sonstigen Elemente des vereigenthümlichten Eigenbesitzes verhalten sich zum Hause wie ein bloßer Anhang desselben: worin dann eben die Unantastbarkeit des Hauses und seine Geschlossenheit begründet ist**). (Unveräußerlichkeit von Haus und Hof.) Deßhalb ist denn das Haus und, was in diesem wesentlich mit einbegriffen ist, die Familie der durch ihren Begriff selbst geforderte Boden der

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sittenlehre, S. 311.

**) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sittenlehre, S. 205. 206 f.

Geselligkeit und ihre wesentliche Grundlage, ihre wesentliche Grundform aber die Gastfreiheit, welche ihrerseits wieder die Bedingung ist für die moralische Normalität der Bildung und der Bewahrung eines vereigenthümlichten Eigenbesitzes, d. h. des Zurückziehens von einem Theil des Eigenbesitzes aus dem öffentlichen Verkehr. So, als häusliche Geselligkeit auf der Basis der Gastfreiheit, ist das gesellige Leben einfach das Familienleben, wie es sich für die allgemeine Gemeinschaft relativ aufschließt, und grade in diesem sich relativ Aufschließen für Andere besteht der Fortschritt der moralischen Entwickelung der Familie. Als häusliche Geselligkeit organisirt sich die gesellige Gemeinschaft auf der Grundlage des Gegensatzes zwischen dem Wirth und den Gästen. Der Wirth ist überwiegend der gesellig Mittheilende, die Gäste, aus der Sphäre ihres vereigenthümlichten Eigenbesitzes herausgesetzt, sind überwiegend die gesellig Empfangenden, und stehen unter der Potenz von jenem*). Dieser Gegensatz muß aber, damit die Mittheilung eine vollständig gegenseitige sei, ein schlechthin fließender sein durch stätigen Wechsel. Demnach ist die moralische Normalität der Gastfreundschaft und der Geselligkeit überhaupt durch ihre volle Gegenseitigkeit bedingt.

§. 385. Das gesellige Leben darf jedoch bei der häuslichen Geselligkeit noch nicht stehn bleiben. Ungeachtet seine Normalität dadurch bedingt ist, daß es das Familienleben zu seiner Basis hat: so ist es nichts desto weniger moralische Forderung, daß es seinen Kreis zu dem absoluten Umfange erweitere. Es muß letztlich eine gesellige Gemeinschaft Aller mit Allen — freilich nicht etwa in der Weise eines unmittelbaren Verkehrs — erreicht werden. Allein auch diese darf sich von jener aller Geselligkeit vorgezeichneten Basis, dem Familienleben, nicht entfernen, sondern sie muß ein geselliger Verkehr der Familien mit den Familien (nicht der bloßen Individuen mit den bloßen Individuen — Kaffeehausgeselligkeit —) sein und mithin nur eine erweiterte Familiengeselligkeit, wenn auch immerhin ihr Schauplatz ein öffentlicher wird statt des Privathauses. Schon hierin, daß der Geselligkeit die Anlehnung

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sittenlehre, S. 310.

an die Familie wesentlich ist, ist die Nothwendigkeit der Mischung der Geschlechter in ihr begründet. (Vgl. auch unten §. 387.). In ihrem erweiterten Umfang organisirt sich die gesellige Gemeinschaft auf der Grundlage des Gegensatzes zwischen den Tonangebern und den Tonfortleitern, welcher dem zwischen dem Wirth und den Gästen korrespondirt. In seinem Hause hat der Wirth der Tonangeber zu sein.

Anm. Aus dem §. ergibt sich die Beschränkung, welcher die Behauptung Schleiermachers*) nothwendig unterliegt: „Wenn die freie Geselligkeit sich vom Hause lossagt und eine Art von öffentlichem Leben wird: so muß theils wegen Abwesenheit der stehenden Kunstmasse Rohheit, theils wegen Mangels an Beziehung auf die Totalität eines eigenthümlichen Lebens Einseitigkeit entstehen, welche nur dadurch gut gemacht werden kann, daß sich ein ganzer Cyclus solcher Verbindungen bildet, woraus bei eigentlichem innerem Verfall der Schein eines größeren Styls entsteht." Nämlich vom Hause darf sich die Geselligkeit wohl loslösen, aber nimmermehr von der Familie. Daß sie sich an diese anlehne ist in der That namentlich deßhalb so wichtig für sie, weil sie so durch die Beziehung auf ein in sich vollständiges und schon durch natürliche Verhältnisse moralisch in sich gehaltenes und berechtigtes eigenthümliches Lebensganzes ein moralisches Maß erhält und die moralisch nothwendig zu fordernde Allseitigkeit. In dem Begriff der Ausstellung (s. §. 381.) liegt allerdings mit der Gedanke einer Bloßgebung einer an sich nicht der Oeffentlichkeit angehörigen, für die Wahrnehmung der Anderen nicht geeigneten Funktion des Individuums oder Sache. Daher hat die gesellige Gemeinschaft immer nur eine relative Oeffentlichkeit, und zieht sich immer mit einem Theil ihres Verkehrs verschämt zurück

*) System der Sittenlehre, S. 310 f. Vgl. Die christl. Sitte, S. 685: „Indem nun, bürgerlich angesehen, bei weitem die meisten neuen Völker kein öffentliches Leben haben, was weniger an der Differenz der politischen Formen hängt, als an der ganzen Gestaltung des Lebens und namentlich an dem stärkeren Hervortreten der Familien als solcher, — das öffentliche Leben der Alten war immer ein Heraustreten der Männer aus der Familie, und ihre Kunst hing durchaus an ihren öffentlichen Festen, was bei uns nicht der Fall ist, —: wie kommt denn nun bei uns die Kunst zur Oeffentlichkeit? Offenbar nur durch die Erweiterung der Privatgeselligkeit zur öffentlichen. Die Oeffentlichkeit entsteht, sobald der Kreis zu groß wird, um von der Familie als Centrum zusammengehalten zu werden, behält aber immer noch den Charakter des Familienlebens."

in ein irgendwie geschlossenes Heiligthum. Je inniger sie ist, desto mehr; im höchsten Maße als Gemeinschaft des Gebets. Der Grund dieser allgemeinen Erscheinung liegt einfach in dem Begriff des Eigenthums, um dessen gegenseitige Ausstellung die Gesellschaft sich bewegt.

§. 386. Im einzelnen Volk ist die höchste Potenz der Geselligkeit in dieser ihrer Erweiterung die nationale Geselligkeit, das Volksfest*), welches der Forderung des vorigen §. um so unzweifelhafter entspricht, da ja das Volk als solches auch wieder eine Familieneinheit bildet, eine Familie höherer Ordnung. Aber auch um die verschiedenen Völker soll sich das Band des geselligen Verkehrs schlingen, auch eine internationale und letztlich eine ökumenische Volksgeselligkeit und internationale und letztlich ökumenische Volksfeste liegen mit in der moralischen Aufgabe.

§. 387. Auf der einen Seite setzt die Geselligkeit, als Gemeinschaft des individuellen Bildens, eine schon begonnene Entfaltung der Individualität voraus, mit der die individuellen Differenzen in der Bildung des Naturorganismus, des somatischen und des psychischen, erst deutlich und als bedeutsam hervortreten, also einen Anfang der Gebildetheit. (§. 163.) Sie gestaltet sich desto glücklicher, je mehr sich bedeutende Individualitäten (eben die Tonangeber) aus der Masse herausheben. Ebendeßhalb hat sie auch, wenigstens in ihrer höheren Entwickelung, die Mischung der beiden Geschlechter (vgl. oben §. 385.) zu ihrer Bedingung, weil ja die Differenzen des Individuellen nirgends sonst einerseits so entschieden und andrerseits mit so unmittelbarer, weil natürlicher, gegenseitiger Anziehungskraft hervortreten wie da, wo sie auf der Grundlage der Geschlechtsdifferenz ruhen. Ueberdieß, da in dem Manne die unk-

---

*) Vgl. Wirth, Specul. Ethik, II., S. 512 f. Hierher gehören auch die Bemerkungen von Sulpiz Boisserée (Sulpiz Boisserée. Stuttg. 1862, I. S. 629,): „Der natürliche Begriff einer Procession, ohne Rücksicht auf die Religion, ist, daß das Volk in seinen verschiedenen Abstufungen und Abtheilungen, nach Geschlecht und Alter, Gewerbe u. s. w., seiner selbst froh werde; es will sich zeigen, sich darstellen. So war es in Egypten, in Griechenland, Rom, und so ist es auch bei den Christen. Ein natürlicher Trieb, sich selbst als ein Ganzes zu repräsentiren, verbindet sich mit dem religiösen Zweck, oder vielmehr die Religion bemächtigt sich jenes Triebs, um ihm eine höhere Richtung zu geben."

verselle Humanität vorherrscht vor der Individualität, in dem Weibe aber die Individualität vor der universellen Humanität (§. 305.): so sind grade die Frauen das lebendigste Element der Geselligkeit, welche jedoch wieder ohne die Mitbetheiligung der Männer der rechten Haltung und Gediegenheit entbehrt. Das eigenthümliche Verhältniß der beiden Geschlechter, sofern sie noch außerhalb der Ehe stehen, im geselligen Verkehr drückt die Galanterie aus. Auch nach dieser besonderen Seite hin bleibt die Geselligkeit immer auf den Boden der Familie gewiesen. Auf der anderen Seite aber setzt sie, als Gemeinschaft des individuellen Bildens, nicht minder auch eine bestimmte und specifische Homogeneität und gegenseitige Anziehung des beiderseitigen Eigenthums (der beiderseitigen individuellen Bildungen des Naturorganismus) und der beiderseitigen Selbstbefriedigung (Glückseligkeit, Begeisterung) voraus, wie sie sich als Verwandtschaft der Neigungen (§. 193.), bevorab als Richtungen (§. 193.) äußert. Ohne eine solche bestimmte Gleichartigkeit des Eigenthums und der Selbstbefriedigung (Glückseligkeit, Begeisterung,) wäre ein Anknüpfen des geselligen Verkehrs rein unmöglich. Sie begründet das Aufschließen der eigenthümlichen individuellen Bildungsgebiete der Einzelnen für einander, — so die wie bestimmte Ungleichartigkeit (Unähnlichkeit) des Eigenthums und der Selbstbefriedigung das Abschließen dieser Bildungsgebiete für einander begründet*), — ein Abschließen, das übrigens, um ein moralisch normales zu sein, immer nur ein vorläufiges und relatives sein darf. Am intensivsten ist diese bestimmte Aehnlichkeit des Eigenthums und der Selbstbefriedigung einerseits im Familienkreise und andrerseits in der Freundschaft gegeben: weßhalb es in diesen beiden Kreisen nur eines Minimums von geselliger Ausstellung bedarf zum Behuf des geselligen Verkehrs. Ihre gediegensten Gestaltungen findet die Geselligkeit daher in der Familiengeselligkeit und in der Geselligkeit der Freunde. Dagegen tritt dieselbe am meisten zurück unter Personen von verschiedenen Nationalitäten, zumal von ausgesprochen disparaten, und unter ihnen ist daher die gesellige Gemeinschaft am schwierigsten zu realisiren. Die unmittelbarste gesellige Aufgabe ist die Erweiterung des ge-

*) Schleiermacher, Syst. d. Sittenl., §. 228.

selligen Familienkreises zum geselligen Freundschaftskreise; aber auch das weiteste gesellige Verhältniß kann und soll im Verlauf der moralischen Entwickelung zu einer bestimmten Analogie mit dem Freundschaftsverhältniß potenzirt werden. Die Geselligkeit hat demnach wesentlich einen doppelten Zug, einerseits zum Familienkreise und andrerseits zur Freundschaft hin, und diese beiden Tendenzen schließen einander gänzlich nicht aus.

Anm. 1. **Kümmerlichkeit der Geselligkeit in den ungebildeten Klassen der Gesellschaft.**

Anm. 2. Kein geselliges Verhältniß zwischen zwei unverehelichten Personen verschiedenen Geschlechts kann völlig frei sein von dem Absehn auf geschlechtliche Liebe, da ja beide im Suchen nach der Ehe begriffen sein müssen. Die Darstellung dieses Absehens, *sofern es doch nur ein abstraktes bleibt*, ohne sich in dem geselligen Kreise mit Sicherheit auf ein bestimmtes Individuum des anderen Geschlechts zu richten, ist das *Wesen der Galanterie**). Diese ist sonach, wenn der Ausdruck im weitesten Sinne genommen wird, eine Sache *beider* Geschlechter. Gleichwohl modifizirt sie sich bei jedem von beiden auf eigenthümliche Weise. Da nämlich in dem Verhältniß der beiden Geschlechter der Mann allein der suchende Theil ist, das Weib aber nur der sich finden lassende: so kommt die *im engeren Sinne des Worts* so genannte Galanterie nur jenem zu, diesem aber, als der männlichen Galanterie entsprechend, die arglos unbefangene Empfänglichkeit für die Anknüpfung freundlichen und geselligen Verkehrs mit dem entgegenkommenden männlichen Geschlecht, ohne Ansehn der Person, — das, was man die *jungfräuliche Holdseligkeit* nennt. Mischt sich bei dem Weibe im geselligen Verkehr mit dem männlichen Geschlecht das Absehn darauf, von ihm gesucht zu werden, ein, so ist das die *Koketterie*, das Zerrbild der echten Galanterie (im weiteren Sinne). Die moralische Normalität des Verhältnisses dieser letzteren beruht auf der *Unbefangenheit* der Annäherung auf beiden Seiten, die dann auch die *Gleichmäßigkeit* derselben von beiden Seiten zur Folge hat. Die Ehe, und natürlich auch schon die bloße Verlobung, macht normalerweise dieser Galanterie auffeiten beider Geschlechter ein Ende. Vgl. §. 305, Anm. 1.

---

*) *Schleiermacher*, System der Sittenlehre, S. 271 f.

Anm. 3. Die Geschwisterliebe ist der ursprüngliche Grundtypus der Freundschaft. S. Schleiermacher, System der Sittenlehre, S. 270.

Anm. 4. Die Geselligkeit hat die Tendenz, Freundschaft zu werden. In vielen Fällen entwickelt sich die Freundschaft zunächst aus der Geselligkeit heraus.

§. 388. Ganz allgemein ausgedrückt, besteht jene Gleichartigkeit oder specifische Aehnlichkeit des Eigenthums und der Selbstbefriedigung (Glückseligkeit, Begeisterung) in einem gemeinsamen Grundtypus der Bestimmtheit des Triebes und des Geschmacks, der sich in einer gemeinsamen Weise der geselligen Ausstellung, d. h. in einer gemeinsamen geselligen Sitte festsetzt*). Diese gesellige Sitte bildet das gemeinsame Substrat für die differenten Weisen der geselligen Ausstellungen der Einzelnen. Vermöge der moralischen Entwickelung bildet sie sich unwillkürlich je länger in desto weiteren Kreisen aus. Denn einmal sind auch in der individuell bildenden Funktion bereits von vornherein innerhalb des Umfangs der Differenzen zugleich beharrliche Uebereinstimmungen gegeben, nämlich in dem geringeren Maß der Differenz zwischen den Einen, das im Vergleich mit dem größeren Maß derselben zwischen den Anderen als Aehnlichkeit erscheint. Fürs andere aber bilden sich, da die individuelle Verschiedenheit durch die äußere materielle Natur, welche sie zum Boden ihres Daseins hat, mitbedingt ist, auch durch die Gleichheit oder doch Aehnlichkeit der Oertlichkeit und überhaupt der klimatischen Verhältnisse in der Differenz relative Identitäten**). Schon mit der Volkssitte ist sohin ein bestimmtes Analogon der geselligen Sitte gegeben. Demnächst setzt sich aber auch aus der Gemeinschaft des universellen Bildens theils, da unvermeidlich die individuelle Differenz mit in dasselbe hinüberspielt, ein Sinn ab für das fremde individuelle Bilden oder für das fremde Eigenthum und die fremde Selbstbefriedigung (Glückseligkeit, Begeisterung,), theils auch, da das individuelle Bilden sich nur im (relativen) Ineinandersein mit dem

*) Lotze, Mikrok., III., S. 125: ... das Ceremoniell, welches den menschlichen Umgang von dem Zusammenleben der Thiere unterscheidet."

**) Schleiermacher, System der Sittenlehre, S. §. 227.

universellen entwickelt, und dieses mithin auf die Gestaltung von jenem zurückwirkt (wie auch umgekehrt), eine relative Aehnlichkeit des individuellen Bildens oder des Eigenthums und der Selbstbefriedigung (der Glückseligkeit, der Begeisterung,). Daher entstehen in den besonderen Kreisen der Gemeinschaft des universellen Bildens (des bürgerlichen oder öffentlichen Lebens), in den besonderen bürgerlichen Berufskreisen oder Ständen (s. unten §. 401.) unwillkürlich beharrliche Uebereinstimmungen des individuellen Bildens oder des Eigenthums und der Selbstbefriedigung (Glückseligkeit, Begeisterung). Die Standessitte ist so zugleich gesellige Sitte. Auf den tieferen Stufen der moralischen Entwickelung hat deßhalb der Umfang der geselligen Gemeinschaft sein Maß an der Identität des Standes; auf ihren höheren Entwickelungsstufen dagegen durchbricht die Geselligkeit auch diese Schranke der Gemeinschaft immer vollständiger*). Auf ihnen erfordert der gesellige Verkehr immer mehr keine weitere Aehnlichkeit des individuellen Bildens und des Eigenthums und der Selbstbefriedigung (Glückseligkeit, Begeisterung) außer derjenigen, welche mit der Analogie der Gebildetheit überhaupt gegeben ist. Ist die Gebildetheit vollendet, scheint mithin (s. §. 163.) auch in allem Eigenthum und aller Selbstbefriedigung (Glückseligkeit, Begeisterung) das universell Menschliche schlechthin klar und deutlich hindurch durch das individuell Differente: so tritt sie schlechthin an die Stelle der besonderen geselligen Sitte als Bedingung der geselligen Gemeinschaft. Die höchste und schlechthin allgemeingültige gesellige Sitte ist die gebildete überhaupt. Auf diesem Höhepunkt ist dann die Möglichkeit einer schlechthin allgemeinen geselligen Gemeinschaft gegeben. Denn auf dieser Stufe wird kein weiterer gemeinsamer Grundtypus erfordert zum geselligen Verkehr als der der Humanität selbst, der schlechthin Allen gemeinsam ist. Das deutliche Hindurchleuchten der universellen Menschlichkeit durch alle Produktionen der individuell Bildenden und ihre Ausstellungen begründet schon für sich allein hinreichend das Verständniß derselben unter allen denen, welche diesen Standpunkt einnehmen.

---

*) Vgl. Schleiermacher, Die christl. Sitte, S. 656. 657, überhaupt S. 655—660.

§. 389. Das bestimmte Verhältniß, welches in der geselligen Ausstellung zwischen der geselligen Sitte als dem allgemeinen Grundtypus derselben und der individuell eigenthümlichen Ausstellungsweise des gesellig ausstellenden Individuums hervortritt, — das bestimmte Maß des Gebundenseins dieser durch jene und der Spannung des Gegensatzes zwischen beiden, die Höhe oder die Tiefe der Stimmung dieses Verhältnisses konstituirt den geselligen Ton. Diesem seinem Begriff zufolge ist er als falscher Ton in seinen beiden Extremen entweder der steife oder der zügellose (ungebundene) Ton; so jedoch, daß beide in ihrem Maximum den graden Gegensatz alles geselligen Tons überhaupt ausmachen. Der moralisch normale oder der wahrhaft gute Ton involvirt auf der einen Seite die wirkliche Objektivität der geltenden geselligen Sitte und hiermit ihre wirkliche Angemessenheit zu der Natur des auszustellenden Objekts — und auf der anderen Seite die völlig freie Bewegung des individuellen Triebes und Geschmacks in seiner specifischen Eigenthümlichkeit streng innerhalb dieses allgemeinen Typus der geselligen Sitte, welche aber auch nur unter der Voraussetzung jener möglich ist. Er ist also auf jeder bestimmten Stufe der Entwickelung des geselligen Lebens die möglichste gesellige Freiheit des Individuums schlechthin unter der Potenz des jedesmal möglichst sachgemäßen allgemeinen Typus und ohne Beeinträchtigung desselben, und somit zugleich der reine Ausdruck der jedesmaligen moralischen Entwickelungsstufe, namentlich des jedesmaligen Entwickelungsstandes der Geselligkeit, ohne nachlässiges Sinken oder affektirtes Steigen *). Eben als solcher ist er dann auch wesentlich zugleich der wahrhaft freie und natürliche Ton, nicht minder aber auch der wahrhaft strenge. Der vollendet gute gesellige Ton ist dann gegeben, wenn einerseits der allgemein geltende Typus für das individuelle Bilden der schlechthin objektive und sachgemäße ist, und andrerseits diese herrschende gesellige Sitte und die specifische Eigenthümlichkeit des individuellen Triebes und Geschmacks (des Eigenthums und der Selbstbefriedigung) jedes Einzelnen schlechthin in einander aufgehen, so daß einerseits für diese jene der specifische Schlüssel ist, und andrerseits jene in der Gesammtheit dieser

*) Schleiermacher, Syst. d. Sittenlehre, S. 310.

individuellen geselligen Eigenthümlichkeiten ihre konkrete Erfüllung schlechthin und auf specifische Weise findet. Dann koincidiren die gesellige Sitte und die individuelle gesellige Bildung (Gebildetheit) schlechthin; diese geht in ihrer Entfaltung in jener schlechthin auf. Dieser Fall ist aber nur unter der Voraussetzung der schlechthinigen Objektivität und Sachgemäßheit der geselligen Sitte, d. h. ihrer vollendeten Gebildetheit (§. 163.) denkbar. Er tritt ein, sobald die moralische Bildung als solche vollendet ist, und die gesellige Gemeinschaft zu ihrer Basis eben nur noch die moralische Gebildetheit überhaupt hat. Diese Sachlage kann daher erst das Resultat und die Frucht von der Vollendung der Entwickelung des geselligen Lebens und der moralischen Gemeinschaft überhaupt sein.

Anm. Tritt eine wirkliche und kräftige individuelle gesellige Eigenthümlichkeit lediglich auf ihren eigenen Füßen auf, ohne sich in ihren geselligen Produktionen durch einen objektiven Grundtypus, durch irgend eine gesellige Sitte, bedingen und reguliren zu lassen, so ist dieß die Bizarrerie. Innerhalb des Kunstlebens korrespondirt dem Bizarren das Barocke. Vgl. §. 349, Anm. 3.

§. 390. Ist der allgemeine Typus, welcher die individuelle gesellige Eigenthümlichkeit trägt, kein wahrhaft objektiver, d. h. kein in der Natur des Gegenstands selbst nothwendig begründeter, sondern nur ein willkürlich gemachter konventioneller, so daß das Individuum zwar durch ein Allgemeines gebunden ist in seinen geselligen Funktionen, aber nicht durch ein wirklich an sich Allgemeines, sondern nur durch eine konventionell für ein Allgemeines geltende Besonderheit: so ist dieß die gesellige Mode. Fehlt dagegen eine markirte gesellige Eigenthümlichkeit (des Triebes und des Geschmacks), und will sie durch ein willkürlich gemachtes, etwa Anderen abgeborgtes Surrogat ersetzt werden: so ist das die gesellige Manier. Die gesellige Mode ist nur der versteckte zügellose Ton, wie denn auch die gesellige Zügellosigkeit und die gesellige Mode Hand in Hand gehen. Je weniger gesellige Sitte es gibt, desto mehr gesellige Mode gibt es, und umgekehrt. Die gesellige Manier ist nur der versteckte steife Ton, wie denn auch gesellige Manier und Mangel an geselliger Eigenthümlichkeit Hand in Hand gehen. Je weniger gesellige Eigenthümlichkeit es gibt, desto mehr gesellige Manier gibt es, und um-

gekehrt. Auch die gesellige Manier ist allemal wie arm so auch steif (auch die s. g. legère Manier). Da beide, gesellige Mode und gesellige Manier, auf geselliger Impotenz — jene der geselligen Gemeinschaft im Ganzen, diese des geselligen Individuums, — beruhen, und einerseits eine kräftige gesellige Eigenthümlichkeit sich keinem bloß launenhaft festgestellten allgemeinen geselligen Typus unterordnet, und andrerseits eine wirkliche (objektive) gesellige Sitte nur von einer wirklich lebenskräftigen geselligen Eigenthümlichkeit sich aneignen läßt: so gehen beide Ausartungen der Geselligkeit immer Hand in Hand mit einander.

Anm. Vgl. §. 350. Unter die gesellige Mode gehört nach §. 383 namentlich auch die Kleidermode.

§. 391. Wie dem individuellen Bilden selbst (§. 257.), so eignet auch dem geselligen Leben wesentlich der Charakter, Vergnügen zu gewähren. Daher wird wesentlich in ihm die Erholung gefunden auf die ermüdende Anstrengung. Da aber das Vergnügen, welches die Geselligkeit gewährt, auf der Seite der bildenden Funktion liegt, so wird vorzugsweise auf die Anstrengung des universellen Bildens, d. h. des Machens, in der Geselligkeit die Erholung geschöpft. Eine moralisch normale ist nämlich die Erholung nur sofern sie Gemeinschaft pflegt (§. 287.): also auch die durch das individuelle Bilden nur sofern sie nicht in einem sich isolirenden Aneignen und Genießen besteht, sondern in einem solchen, das mittelst der gegenseitigen Mittheilung des Eigenthums und der Selbstbefriedigung (Glückseligkeit, Begeisterung) Gemeinschaft pflegt, kurz wenn sie in geselliger Gemeinschaft genossen wird.

Anm. Der Geschäftsmann sucht und findet seine Erholung überwiegend im geselligen Leben (namentlich im Spiel), der Gelehrte überwiegend im Kunstleben.

§. 392. Die Normalität der Gemeinschaft des individuellen Bildens oder des geselligen Lebens ist nach §. 302 bedingt durch die vollständige Gegenseitigkeit der in ihr stattfindenden Mittheilung des Eigenthums und der Selbstbefriedigung (Glückseligkeit, Begeisterung) und die Gewährleistung für dieselbe. Es muß gewährleistet sein, daß die Theilnahme an seinem Eigenthum und seiner Selbstbefriedigung, welche der Eine dem Anderen durch die Ausstellung derselben für

ihn eröffnet, zugleich ihm selbst die verhältnißmäßige Theilnahme an dem Eigenthum und der Selbstbefriedigung (Glückseligkeit, Begeisterung) dieses Andern eröffnet, und so jeder von Beiden sein Eigenthum und seine Selbstbefriedigung dadurch bereichert, daß er sie für den Andern ausstellt. Die Gewährleistung nun hierfür und somit die Bedingung der moralischen Normalität des geselligen Lebens ist die gesellige Gebildetheit der mit einander gesellig Verkehrenden, und zwar als eine auf beiden Seiten verhältnißmäßige und sich entsprechende. Jene vollständige Gegenseitigkeit der Mittheilung des Eigenthums und der Selbstbefriedigung zwischen den Mehreren ist nämlich dadurch bedingt, daß jeder von ihnen theils dem Anderen sein Eigenthum und seine Selbstbefriedigung (Glückseligkeit, Begeisterung) ausstellen, theils von dem Anderen das Eigenthum und die Selbstbefriedigung desselben mittelst ihrer Ausstellung für ihn wirklich aufnehmen kann, wovon dann die unmittelbare Folge eben ist, daß beide, Einer nach der Analogie des Anderen anzueignen und zu genießen, angeregt, und so beide durch einander an Eigenthum und Selbstbefriedigung bereichert werden. Die Möglichkeit hiervon kann aber auf nichts anderem beruhen als auf der geselligen Gebildetheit beider Theile, und zwar auf der Korrespondenz ihres Maßes bei beiden, auf ihrer Verhältnißmäßigkeit. Da das individuelle Bilden einerseits (sofern es Aneignen ist) durch den Trieb, bezw. die Begehrung, und andrerseits (sofern es Genießen ist) durch den Geschmack vermittelt wird: so ist die gesellige Gebildetheit wesentlich Gebildetheit einerseits der Triebe oder vielmehr der Begehrungen, d. i. Agilität und Geschliffenheit derselben, und andrerseits des Geschmacks, d. i. Feinheit desselben.

Anm. Es wird mit Recht als eine moralische Selbstentwürdigung angesehen, wenn der (gesellig) höher Gebildete sich gesellig in den Kreis der (gesellig) Ungebildeten mischt, — aber ebenso auch als eine moralische Verkehrtheit, wenn der umgekehrte Fall stattfindet.

§. 393. Das gesellige Leben ist — wie jede moralische Gemeinschaftssphäre überhaupt (§. 290.) — wesentlich beides, sittliche und religiöse Gemeinschaft, — und zwar — immer unter der Voraussetzung der reinen moralischen Normalität — beides schlechthin in Einem, also religiös-sittliche Gemeinschaft. Alle Gemein-

schaft des Aneignens ist als Gemeinschaft des die Welt Aneignens wesentlich zugleich, und zwar schlechthin, Gemeinschaft des Gott Aneignens, d. h. des Betens (Gebetsgemeinschaft), — alle Gemeinschaft des Welteigenthums wesentlich zugleich, und zwar schlechthin, Gemeinschaft des Gotteseigenthums, der Charismen (der göttlichen Begabung); und alle Gemeinschaft des Genießens ist als Gemeinschaft des die Welt Genießens wesentlich zugleich, und zwar schlechthin, Gemeinschaft des Gott Genießens, d. h. des Seligseins, — alle Gemeinschaft der Weltselbstbefriedigung (der Weltglückseligkeit, Weltbegeisterung) wesentlich zugleich, und zwar schlechthin, Gemeinschaft der Gottesselbstbefriedigung (Gottesglückseligkeit, Gottbegeisterung), d. h. des Enthusiasmus. Kurz, das gesellige Leben ist — im unterstellten Falle — wesentlich ein religiöses, und zwar ein schlechthin religiöses. Trieb und Geschmack sind nicht bloß sittlich, sondern auch religiös bestimmte, und zwar beide schlechthin, und jede gesellige Ausstellung (was auch immer ihr Gegenstand sei,) ist wesentlich auch, und zwar schlechthin, eine religiöse. In allen geselligen Ausstellungen ist in der Ausstellung des sittlichen Eigenthums des Individuums wesentlich zugleich, und zwar schlechthin, die seines religiösen Eigenthums, d. h. seiner Charismen (seiner Gottbegabtheit) ausdrücklich mitgesetzt. So ist also das gesellige Leben als solches wesentlich zugleich Gemeinschaft des religiösen Triebes (des Triebes nach Gott) und des religiösen Geschmacks (des Geschmacks für und an Gott), ein gegenseitiges für einander Aufschließen und Offenbaren — damit aber unmittelbar zugleich auch Erregen, Beleben, Erfrischen und Schärfen — des religiösen Triebes und des religiösen Geschmacks.

Anm. Bei normaler moralischer Entwickelung wird jeder Genuß durch das Gebet geheiligt.

V. Die Gemeinschaft des universellen Bildens oder das bürgerliche oder öffentliche Leben.

§. 394 Die Gemeinschaft des universellen Bildens, d. i. des Machens und des dieses konkomitirenden (nämlich durch die Vermittelung des Schätzens) Erwerbens, und folgeweise (da bei dem Machen die Kraft, näher die Willenskraft, das Vermittelnde ist, und

bei dem Erwerben das Schätzungsvermögen,) auch der Kraft (Willenskraft) und des Schätzungsvermögens, — vollzieht sich mittelst der gegenseitigen Mittheilung der Produkte des universellen Bildens, der Sachen und des Eigenbesitzes, und zwar näher mittelst des universell bestimmten Austausches, also der gegenseitigen Uebertragung derselben von dem Einen auf den Anderen (§. 285.), d. i. mittelst des bürgerlichen, oder bezw. öffentlichen, Verkehrs. Sie ist mithin Gemeinschaft der Sachen und des Erwerbes oder Eigenbesitzes. Diese Gemeinschaft ist das bürgerliche, bezw. das öffentliche Leben.

Anm. 1. Daß wir hier von dem bürgerlichen oder öffentlichen Leben reden, das beruht auf dem Unterschiede im Charakter der Gemeinschaft des universellen Bildens, jenachdem sie ihren Ort entweder im wirklichen Staat hat oder nicht. Im letzteren Falle ist sie bloßes bürgerliches Leben, im ersteren öffentliches Leben. Unter der hier durchweg stattfindenden Voraussetzung der reinen moralischen Normalität kann freilich der zuletzt erwähnte Fall gar nicht eintreten, und wir dürften daher insofern hier ohne weiteres überall von dem öffentlichen Leben reden. Allein an diesem Ort betrachten wir unsre Sphäre nur erst an und für sich, noch abgesehen von ihrer Eingliederung in den Staat, wie auch die übrigen Gemeinschaftssphären alle, und deßhalb bleiben wir bei der Benennung „bürgerliches Leben" stehn. Es bedarf wohl nicht erst der Erinnerung, daß was wir hier als „das bürgerliche Leben" konstruiren, weder „die bürgerliche Gesellschaft" (s. unten) noch „der Staat" ist.

Anm. 2. Eine Gemeinschaft unmittelbar des Machens und des Erwerbens selbst gibt es nicht. Auch was auf den ersten Anblick so erscheint, die gegenseitige Hülfsleistung bei dem Machen, ist in der That nichts als ein Austausch der von den Einzelnen producirten Sachen. Dieß wird dadurch besonders augenscheinlich, daß an die Stelle der Hülfsleistung des Arbeiters die Maschine treten kann, wenigstens theilweise.

Anm. 3. Man vergleiche folgende Begriffsbestimmungen Schleiermachers: Die chr. Sitte, S. 93 der Beilagen: „Die Masse, die jeder in seinen Bildungsproceß hineinzieht, ist sein Besitz." Vgl. auch S. 94 f. Sodann ebendas. S. 449: „Ist der Bildungsproceß ein absolut gemeinschaftlicher: so ist zwar alles, was der Einzelne als Organ aller gebraucht, aller Organ, aber doch so, daß er in dem Ge-

brauche desselben nicht gestört werden darf, und darauf beruht das Eigenthum; und was jeder als Resultat hervorgebracht hat, ist nothwendig ein für alle gebildetes, und darauf beruht das Verkehr."

§. 395. Ihr Motiv und ihre Veranlassung hat diese Gemeinschaft in der Unzulänglichkeit der eigenen Kraft, näher Willenskraft, des Individuums im Verhältniß zu der von ihm zu lösenden (individuellen) moralischen Aufgabe und dem hieraus für dasselbe entspringenden Bedürfniß. Seine Kraft ist nämlich zu beschränkt, als daß es mit ihr für sich allein sich aus der materiellen Natur alle die Arten von universellen Instrumenten, d. h. von Sachen, zurechtbilden könnte, deren es zur vollständigen Lösung des bestimmten Theils der moralischen Aufgabe benöthigt ist, der ihm individuell zur Ausführung zufällt: während es doch wieder in denjenigen Arten von Sachen, für deren Produktion es befähigt ist, ein weit größeres Maß hervorzubringen vermag, als es für seine eigene individuelle moralische Aufgabe als Mittel bedarf und verwenden kann, und so an ihnen einen Ueberfluß hat. Auf der einen Seite bedarf es also der von Anderen producirten Sachen, und auf der anderen Seite hat es einen Ueberfluß an selbstproducirten Sachen, der diesen Anderen zugute kommen kann. Dieses Bedürfniß und dieser Ueberfluß sind aber gegenseitige unter den vielen Individuen, und daher entsteht unter ihnen, da die Sachen ihrem Begriff zufolge übertragbar sind von dem Einen auf den Anderen, das Bestreben, unter einander in einen Verkehr mit ihren Sachen zu treten und durch den Austausch ihres Ueberflusses an Sachen ihr Bedürfniß von Sachen gegenseitig zu ergänzen.

§. 396. Da dieser gewerbliche oder geschäftliche Verkehr sich mittelst der Schätzung der Produkte des universellen Bildens, d. h. der Sachen und des Eigenbesitzes vollzieht: so ist er in erster Reihe durch das universell bestimmte Werthgebungsvermögen, d. h. das Schätzungsvermögen (den praktischen Verstand) vermittelt, welches demnach das eigenthümliche bürgerliche Vermögen (das gewerbliche oder geschäftliche Vermögen) ist. (Vgl. oben §. 240.)

§. 397. Der specifische Charakter des bürgerlichen Verkehrs ist, wie der seiner Objekte, der Sachen und des Eigenbesitzes, die Nützlichkeit, d. h. die Qualität, einen — wenn auch zum Theil nur

relativ — universellen (allgemeinen) und objektiven Werth (nämlich als Mittel für die Lösung der moralischen Aufgabe) zu haben, also — was in sehr verschiedenem Maße der Fall sein kann, — gemeinnützig zu sein. (S. §. 253.)

§. 398. Die Möglichkeit eines wirklichen, d. h. eines genau kompensatorischen, Austausches der Produkte des universellen Bildens beruht ganz im Allgemeinen darauf, daß sie vermöge des das universelle Bilden konkomitirenden universellen Werthgebens, des Schätzens, einen — wenigstens relative — objektiven, allgemeingültigen Werth haben, der, sofern sie in den Verkehr eintreten, zum Preise wird. (Vgl. oben §. 254.) Alles nämlich, was einen Preis hat, kann so in den Tausch kommen, daß es ohne irgend eine Beeinträchtigung des einen oder des anderen Theils von dem Einen zu dem Anderen übergeht. Sofern die Sachen einen Preis haben, sind sie Waare. Indem die den Eigenbesitz bildenden Sachen solchergestalt Gegenstand des Tauschverkehrs sind, ist jener Vermögen.

§. 399. Die vollständige Allgemeinheit des bürgerlichen Verkehrs ist sonach dadurch bedingt, daß es ein schlechthin allgemeingültiges Repräsentationsmittel für den Preis seiner Objekte gibt, — ein allgemeingeltendes Tauschmittel, in welchem sich der Werth und mithin auch der Preis der Sachen genau wie einerseits ausdrücken so andrerseits realisiren läßt. Dieß ist der Begriff des Geldes*), der rein abstrakten Form des Eigenbesitzes als Vermögen. Das Geld ist das schlechthin Nützliche. Es darf nicht selbst wieder Waare sein**); vielmehr sind Waare und Geld Korrelata***).

Anm. 1. Ohne Geld (d. h. das Geltende, nämlich das schlechtweg Geltende,) ist schlechthin wahrer Tausch, d. h. schlechthin genaue Kompensation, völlig unmöglich†). — In dem wissenschaftlichen Leben entspricht dem Gelde die Schrift. — Ueber die durchgreifende Bedeutung des Geldes aus dem moralischen Gesichtspunkte s. auch Schleiermacher, Christl. Sitte, S. 493. 496 f. Beil., S. 89.

*) Vgl. H. Ritter, Encyklop. d. philos. Wissensch., III., S. 242—249.

**) Vgl. die Ausstellungen, die Fichte aus diesem Gesichtspunkte an dem Metallgeld macht: Das System der Rechtslehre (Nachgelassene Werke, II.), S. 573—578. S. auch J. H. Fichte, Syst. der Ethik, II., 2, S. 80.

***) Schleiermacher, Syst. d. Sittenl., S. 197.

†) Vgl. Trendelenburg, Naturrecht, S. 169. 196—199.

Anm. 2. Zu den dunkelsten Problemen gehört die Frage, woher die Allgemeinheit des Metallgeldes sich erkläre. Man wird den Grund wohl nicht so in der Tiefe zu suchen haben, wie Schleiermacher*) und Schelling**) es thun. Etwas konventionelles ist die Sache jedenfalls; allein bei ihrer Allgemeinheit muß sich das Uebereinkömmliche bei ihr doch auf eine eminente und augenfällige Zweckmäßigkeit stützen***). Mitgewirkt hat gewiß auch dasjenige Moment, welches Trendelenburg†) hervorhebt.

§. 400. Näher setzt der bürgerliche Verkehr als seine Bedingungen voraus einerseits eine ausdrückliche und streng eingehal-

*) Syst. d. Sittenl., S. 196: „Daß sich die Verwirklichung dieses Begriffs überall früher oder später im Metallgelde fixirt, ist eine hier nicht zu erklärende Erfahrung. Gewiß liegt der Grund nicht in dem Werth, den die Metalle im Bildungsgebiet an sich haben; denn gerade insofern sind sie selbst Waare, welches immer die Unvollkommenheit des Geldes ist. Vielleicht weil sie der herausgetretene Mittelpunkt der Erde und also wirklich zu allen Dingen im gleichen Verhältniß sind, und weil sie in dem Ineinander von Starrheit und Beweglichkeit, von Undurchdringlichkeit und Licht alle Differenzen repräsentiren. Etwas Natürliches wenigstens liegt offenbar zum Grunde." Vgl. S. 197.

**) Die Weltalter, (S. W., I., 8,), S. 283: „Unter den körperlichen Dingen wurden vorzüglich die Metalle, deren eigenthümlicher Glanz von jeher den Menschen bezauberte, als einzelne in der finsteren Materie aufglimmende Lichtpunkte des ungreiflichen, aber nicht unbemerklichen Wesens betrachtet, das allen Dingen erst den vollen Reiz, Glanz und Schein des Lebens ertheilt; ein allgemeiner Instinkt ahndete seine Nähe im Gold, das durch die mehr leidenden Eigenschaften, die fast unendliche Ausdehnbarkeit und die Weichheit und fleischähnliche Zartheit, die es mit der größten Unzerstörlichkeit verbindet, das dem geistig leiblichen Wesen verwandteste schien, und das sogar durch eines jener zufällig scheinenden Spiele, die wir oft zu bemerken Gelegenheit haben, zur Bezeichnung des frühesten Weltalters der noch bestehenden Herrlichkeit der Natur gebraucht worden."

***) Fichte, Das System der Rechtslehre (Nachgel. Werke, II,), S. 573: „Alles Metall hat durch seine Dauerhaftigkeit und Bearbeitbarkeit einen großen inneren Werth, als Waare; dieses alles im höchsten Grade die edlen Metalle, Gold und Silber. Fast unzerstörbar, indem sie nicht angegriffen werden durch die Luft, und mit ihr einen chemischen Proceß eingehen; daher die Reinlichkeit, und endlich die Theilbarkeit und Biegsamkeit." S. 574: „Diese Dauer und die Theilbarkeit in beliebige Theile ohne Verlust machten die edlen Metalle, ohne Zuthun eines Staates, durch eine natürlich sich ergebende Uebereinkunft zum Weltgelde." Vgl. J. H. Fichte, Syst. d. Ethik, II., 2, S. 79.

†) Naturrecht, S. 44: „Die Erfindung, das edele Metall zum Gelde zu verwenden, stützt sich auf Eitelkeit und Luxus, auf die nichtige Lust, hervorzuglänzen. Denn darauf beruht der allgemeine Gebrauch, darauf das Edele, das man dem Silber und Golde beilegt."

tene Theilung der Einzelnen in die Gesammtaufgabe des universellen Bildens oder des Machens, also eine Theilung der Arbeit, und zwar eine wahrhaft organische und somit auch specifisch richtige, — und andrerseits einen schlechthin ungehemmten Austausch der Produkte des universellen Bildens oder des Machens, also der Sachen und der Eigenbesitze aller Einzelnen.

§. 401. Die Theilung der bürgerlichen Arbeit, sofern sie bestimmt organisirt ist, begründet für den Einzelnen seinen bürgerlichen (im engeren Sinne des Worts) Beruf und Stand und die Verschiedenheit der bürgerlichen Berufsarten und Stände. Soweit die Arbeit des universellen Bildens die Produktion der Sachen ist, konstituirt sie den bürgerlichen Beruf als den gewerblichen (mit ausdrücklichem Einschluß des Ackerbaus), in seiner mannichfachen Verzweigung, und den bürgerlichen Stand als den Gewerbsstand. Der Austausch der Produkte des universellen Bildens, der Sachen und der Eigenbesitze, ist der Handelsverkehr*). In seinem Begriff selbst liegt die Forderung seiner Unbeschränktheit (der Handelsfreiheit) schon mit. Da er nur dann in ungehemtem Fluß stehen kann, wenn er organisirt ist, d. i. wenn er einen Markt hat, also wenn ein Zwischen-Tauschverkehr stattfindet, indem Einzelne sich ausdrücklich dem Geschäft seiner Vermittelung für die Uebrigen unterziehen: so ist er selbst eine besondere bürgerliche Arbeit und begründet einen besonderen bürgerlichen Beruf und Stand. Es kommt so zum Gewerbsstande noch der Handelsstand hinzu als der zweite wesentliche bürgerliche Stand. An dem bürgerlichen Beruf und Stand hangt die bürgerliche Ehre.

§. 402. Die Normalität der Gemeinschaft des universellen Bildens oder des bürgerlichen Lebens ist nach §. 302 dadurch bedingt,

---

*) Vgl. H. Ritter, Encyklop. d. philos. Wissensch., III., S. 237—249. Nach Lotze, Mikrokosm., III., S. 265 f. ist die Aufgabe des Handels: „die Erde zu einem einzigen Wirthschaftsganzen zu vereinigen, die Kargheit der einen Zone durch den Reichthum der anderen zu ergänzen, die gefährlichen Schwankungen, die in den Hungersnöthen des Alterthums und des Mittelalters der Bestand der Gesellschaft erlitt, zu verhüten, und, soweit die Natur nicht durch Versagung der unentbehrlichsten Lebensreize das Vordringen einschränkt, die unwirthlichsten Gegenden wenigstens zu zeitweiligem Aufenthalt menschlicher Wesen einzurichten."

daß im bürgerlichen Verkehr die volle Gegenseitigkeit der in ihm stattfindenden Mittheilung gewährleistet ist, also der wirklich kompensatorische Tausch der Sachen und der Eigenbesitze. Zu dieser Gewähr nun kann es nur dadurch kommen, daß die bürgerliche Gemeinschaft selbst dazwischen tritt und den Tauschverkehr mit den Sachen regelt. Nämlich nur dann ist in demselben eine wirkliche Kompensation bei dem Tausch der Sachen gesichert, wenn es einerseits ein schlechthin genaues Tauschmittel gibt in allgemeiner Geltung, ein Geld, und andrerseits sichere, objektiv feststehende Preise für die verschiedenerlei Sachen. Beides kann nur durch die bürgerliche Gemeinschaft selbst beschafft werden. Diese muß also einmal ein Geld kreiren und fürs andere für die Sachen als Waaren die Preise in diesem Gelde ausdrücken und feststellen, und zwar dieß letztere immer wieder von Neuem. Denn da das Verhältniß, in welchem in den verschiedenen Zweigen des universellen Bildens, d. h. in den verschiedenen Gewerben producirt wird, nach Maßgabe der Verschiedenheit der jedesmal gegebenen gewerblichen Talente und äußeren Naturbedingungen wechselt, so sind die Werthe der Sachen einer fortwährenden Variation ausgesetzt. Dieß nun ist die Konstituirung eines Rechtszustandes, und jene Anordnungen, vermöge welcher derselbe besteht, sind bürgerliche Gesetze. Demnach ist die vorhin gesuchte Bedingung der Normalität des bürgerlichen Verkehrs das Vorhandensein des Rechtszustands auf dem Grunde bürgerlicher Gesetze. Das Recht hat so seinen ursprünglichen Ort in der Sphäre der Gemeinschaft des universellen Bildens, d. h. im bürgerlichen Leben*). Zu einem Rechtszustande im angegebenen Sinne kann es aber nur unter der Voraussetzung kommen, daß es im Kreise Derjenigen, die mit einander in bürgerlichen Verkehr treten, einzelne Individuen gibt, in denen die Idee der bürgerlichen Gemeinschaft kräftig lebt, und die deßhalb zu Organen derselben geeignet sind, mittelst welcher sie die eben bezeichneten Funktionen ausüben kann, und daß diese Individuen ausdrücklich hierzu autorisirt und beauftragt werden als die Amtleute der bürgerlichen Gemeinschaft, m. E. W. daß eine bürgerliche Obrigkeit entsteht und besteht.

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sittenl., S. 143.

Erst hiermit ist eine wirkliche bürgerliche Gemeinschaft konstituirt. Dieselbe organisirt sich daher auf der Grundlage des allgemeinen Gegensatzes von Obrigkeit und Unterthanen als des Gegensatzes von Amtleuten und Geschäftsleuten.

Anm. 1. Sonach ist das ursprünglichste Recht der bürgerlichen Obrigkeit das Münzregal, das Münzrecht das ursprünglichste Regal.

Anm. 2. In dem Begriff des Rechts, wie er sich hier ergeben hat, liegt es nicht mit als Merkmal, daß es sich durch physischen Zwang durchsetzt*). Dieß Merkmal kommt erst infolge des Eintritts der moralischen Abnormität hinzu. Wäre es ein konstitutives Merkmal im Begriff des Rechts, so würde dieser innerhalb des Bereichs der moralischen Normalität, folglich auch an diesem Ort, gar keine Stelle haben können. Es ist aber keineswegs an dem, daß der Rechtszustand eine Störung der moralischen Normalität zu seiner Voraussetzung hat**).

*) Nach Fichte, Naturrecht (S. W., III.,), S. 54: „Das Recht muß sich erzwingen lassen, wenn auch kein Mensch einen guten Willen hätte."

**) Thilo, Die theologisirende Rechts- und Staatslehre u. s. w., S. 270: „Hierin ist nur so viel wahr, daß die Sündhaftigkeit Grund der Unvermeidlichkeit des Zwanges ist. Wäre der Mensch, was er sein soll, so würde eben jeder freiwillig das Gesetz befolgen. Aber wenn man nicht den Begriff des idealen Menschen so weit sublimiren will, daß man ihn als einen Gott denkt, sondern die Schranken beibehält, welche in dem allgemeinen Begriffe des Menschen liegen; will man ihn namentlich nicht mit einer herzenskundigen Allwissenheit begaben, so wird es auch abgesehn von aller Sündhaftigkeit immer nothwendig sein, daß eine äußere gesellschaftliche Ordnung errichtet werde. Wollen Viele gemeinschaftlich handeln, ohne allwissend zu sein, so wird immer irgend welche Uebereinkunft unter ihnen getroffen werden müssen, damit jedem sein Platz und sein Geschäft in den zusammenwirkenden vielfach durch einander laufenden Reihen angewiesen und bekannt sei, d. h. aber eben, es muß einem jeden eine s. g. Sphäre seiner Person oder seiner rechtlichen Freiheit gezogen, oder äußere Ordnung und Recht errichtet werden. Damit hängt aber das Eigenthum an Leib, Leben, Ehre, Sachen nothwendig zusammen, da nach einem natürlichen physischen Gesetze der Mensch geistig mit dem zusammenwächst, worin er sich durch seine Thätigkeit wieder findet. Wenn also auch Störer und Angreifer der Ordnung nicht vorhanden, sondern Alle vom besten Willen beseelt wären, Ordnung und Frieden zu halten, so würde doch eine Gesellschaft endlicher, wenn auch sittlich vollkommener Menschen ohne bestimmt gezogene Rechtsgrenzen immer sich zu verwirren Gefahr laufen. Nur eine Gesellschaft von heiligen und allwissenden Göttern könnte ohne äußere Rechtsordnung zusammenstimmen." Vgl. auch S. 361—364. Saint-Martin findet sogar für das Strafrecht in der sündlosen menschlichen Gemeinschaft einen Ort. S. Ad. Franck, La philosophie mystique en France à la fin du XVIIIe siècle. Paris, 1866, p. 122—125.

§. 403. Die besondere Sphäre der Gemeinschaft des universellen Bildens ist bis zur Vollendung der moralischen Entwickelung der Menschheit, d. h. bis zur vollendeten Vergeistigung dieser, auf bleibende Weise die unentbehrliche Grundlage der gesammten moralischen Gemeinschaft überhaupt und jeder einzelnen von ihren übrigen besonderen Sphären. Sie ist nämlich die bleibende Bedingung ihres Bestehens, sofern dasselbe von der Seite der äußeren materiellen Natur her bedingt ist. Denn nur wenn diese dazu genöthigt worden ist, sich den (moralischen) Zwecken des Menschen als Mittel darzugeben, und dieß geschieht eben durch das universelle Bilden, ist eine stätige moralische Entwickelung überhaupt möglich, nämlich als sittliche. Näher: nur sofern die äußere materielle Natur durch ihre moralische Bearbeitung vonseiten des Menschen dahin gebracht ist, den menschlichen Einzelwesen die Mittel zur Erhaltung ihres materiellen Lebens darzureichen, ist die Fortdauer des menschlichen Geschlechts zum Behuf der fortgesetzten gemeinsamen Arbeit an der moralischen, namentlich der sittlichen Aufgabe möglich; und nur sofern der Mensch eben dieser äußeren materiellen Natur durch ihre Bearbeitung schon irgendwie universelle, d. h. allgemein brauchbare Werkzeuge für die sittliche Arbeit abgewonnen hat und immer mehrere solcher Instrumente abgewinnt, kann einerseits der Einzelne erfolgreich sein sittliches Werk betreiben (an der Erkenntniß und der Bildung seiner Welt arbeiten), und andrerseits eine vereinte Arbeit und ein Zusammenwirken der Einzelnen für die Realisirung des sittlichen, und überhaupt des moralischen, Zwecks stattfinden und Erfolg haben. Es verhält sich in dieser Beziehung mit der moralischen Gemeinschaft analog wie mit dem menschlichen Individuum, dessen moralische Entwickelung ja gleichfalls in letzter Beziehung durch die Erhaltung seines materiellen Lebens und die Befriedigung der Bedürfnisse seiner materiellen Natur bedingt ist. Was für die Erhaltung und die moralische Entwickelung des Inividuums das individuelle Bilden ist, das ist für die menschliche (moralische) Gemeinschaft in denselben Beziehungen das universelle Bilden und seine Gemeinschaft. Das unumgängliche Bedürfniß — zunächst als sinnliches — eines Verkehrs mit den Produkten des universellen Bildens ist es, was unmittelbar im Großen die Menschen zusammenführt und an

einander kettet, und eben dieser Verkehr ist es gleicherweise, wodurch die Erweiterung ihrer Macht über die äußere materielle Natur bedingt wird und ihr wirksames gemeinsames Handeln für die Lösung der moralischen Aufgabe als der sittlichen. Die Gemeinschaft des universellen Bildens, das bürgerliche Leben, ist für jeden Einzelnen der unentbehrliche Boden, auf dem allein sein materielles Leben seine Bedürfnisse befriedigt und sich erhält, und die Schatz- und Rüstkammer, aus der allein er die zur Arbeit an dem sittlichen Werke nöthigen Werkzeuge entnimmt. Hierin ist eine durchaus eigenthümliche Wichtigkeit des bürgerlichen Lebens im Vergleich mit den übrigen besonderen Hauptsphären der moralischen Gemeinschaft begründet, und seine auszeichnende Bedeutung, wesentlich der bleibende Träger aller übrigen besonderen moralischen Gemeinschaftskreise zu sein. Das bürgerliche Leben ist deßhalb der Stamm, aus dem die organische Verflechtung und Einigung der besonderen moralischen Gemeinschaftssphären zu einer sie alle umfassenden und in sich zusammenschließenden Gemeinschaft höherer Ordnung hervortreibt, und der Aufbau dieser schlechthin allgemeinen, schlechthin alle besonderen Seiten der Moralität in sich zusammenfassenden höchsten moralischen Gemeinschaft, d. h. des Staats, vollzieht sich wesentlich eben dadurch, daß mehr und mehr alle übrigen besonderen moralischen Kreise sich immer inniger an das bürgerliche Leben (die Gemeinschaft des universellen Bildens) anschließen und sich immer unauflöslicher mit ihm zusammengliedern. Auch im Staate macht so das bürgerliche Leben den Grundstock aus, auf welchem alle übrigen Sphären ruhen.

§. 404. Das bürgerliche Leben ist — wie jede moralische Gemeinschaftssphäre überhaupt (§. 290.) — wesentlich beides, sittliche und religiöse Gemeinschaft, und zwar — immer unter der Voraussetzung der reinen moralischen Normalität — beides schlechthin in Einem, also religiös-sittliche Gemeinschaft. Alle Gemeinschaft des Machens ist als Gemeinschaft des die Welt der menschlichen Persönlichkeit zum universellen Instrument Zubildens wesentlich zugleich, und zwar schlechthin, Gemeinschaft des dieselbe Gotte zum universellen Werkzeuge für seine Wirksamkeit in der Menschenwelt Zubildens, d. h. des Heiligens, — alle Gemeinschaft der Sachen wesentlich zugleich, und zwar schlechthin, Gemeinschaft der Sakra-

mente (der Heiligthümer); und alle Gemeinschaft des Erwerbens ist wesentlich zugleich, und zwar schlechthin, Gemeinschaft des religiösen Verdienens, — alle Gemeinschaft des Eigenbesitzes zugleich, und zwar schlechthin, Gemeinschaft der religiösen Verdienste. Kurz, das bürgerliche Leben ist — im unterstellten Falle — wesentlich ein religiöses, und zwar ein schlechthin religiöses. Willenskraft und Schätzungsvermögen sind nicht bloß sittlich, sondern auch religiös bestimmte, jene ist zugleich göttliche Mitthätigkeit, dieses zugleich Vermögen der Beurtheilung der Heiligthümer oder Sakramente (d. h. Vermögen, die Sachen darnach zu beurtheilen, wiefern sie geeignet sind, universelle Instrumente für die Wirksamkeit Gottes in der Menschenwelt, Gnadenmittel, zu sein,), und zwar beide schlechthin, — und jeder Austausch der Sachen ist wesentlich auch, und zwar schlechthin, ein Austausch der Sakramente oder Heiligthümer. So ist also das bürgerliche Leben als solches wesentlich zugleich Gemeinschaft der religiösen Kräfte, d. h. der göttlichen Mitthätigkeit, zur gemeinsamen Heiligung der Welt, und des religiösen Schätzungsvermögens (des religiösen praktischen Verstandes, des „priesterlichen" Vermögens,), ein gegenseitiges für einander Aufschließen und Offenbaren — damit aber unmittelbar zugleich auch Erregen, Beleben, Erfrischen und Schärfen — der göttlichen Mitthätigkeit und des religiösen Schätzungsvermögens (des religösen praktischen Verstandes).

VI. Die Gemeinschaft der Frömmigkeit rein als solcher oder die Kirche.

§. 405. Die Kirche hat sich uns bereits an einem früheren Ort (§. 292. 293.) als eine vorübergehende Form der moralischen Gemeinschaft gezeigt, in welche diese unter dem Proceß ihrer Entwickelung nothwendig eintreten muß, aber um sie ebenso nothwendig durch den Fortgang desselben allmälig wieder an sich abzuthun. Die moralische Gemeinschaft kann sich nämlich als sittliche, d. h. bestimmter als religiös-sittliche, von vornherein nicht als eine absolut (extensiv und intensiv) allgemeine vollziehen, sondern nur innerhalb bestimmter, durch die materiellen Naturverhältnisse gesetzter, Schranken, und sie kann sich nur ganz allmälig, vermöge der Ueberwindung dieser natürlichen Schranken auf dem

moralischen Wege, zu absoluter Allgemeinheit erweitern. Dagegen ist die moralische Gemeinschaft *als religiöse*, nämlich *als rein und ausschließend* religiöse, als religiöse *unter völligem Absehn von dem* (an sich unveräußerlich bestehenden) *Verhältniß des Religiösen zum Sittlichen*, bereits von vornherein als eine *schlechthin* (extensiv und intensiv) *allgemeine* vollziehbar; und daß sich *von vornherein* eine schlechthin allgemeine moralische Gemeinschaft unter dieser ihrer *zunächst* einzig möglichen Form als eine solche *ausschließend* religiöse konstituire, das ist überdieß die unumgängliche *Bedingung*, unter der allein die von Hause aus beschränkte religiös-*sittliche* moralische Gemeinschaft sich allmälig zu der zu fordernden absoluten Allgemeinheit entwickeln *kann*. Diese *rein und ausschließend* religiöse moralische Gemeinschaft, diese moralische Gemeinschaft *lediglich* der Frömmigkeit oder der Frömmigkeit *rein als solcher* ist *die Kirche*.

§. 406. Die Kirche umspannt alle vier besonderen Hauptsphären der moralischen Gemeinschaft und ist Gemeinschaft aller vier Formen des moralischen Handelns als religiöser, aber eben auch nur als *lediglich und rein* religiöser. Das Handeln, dessen Gemeinschaft sie vollzieht, ist das *ausschließend* religiöse, ein *religiöses* moralisches Handeln *unter völliger Abstraktion von dem Sittlichen*, ein *sittlich völlig leeres* religiöses Handeln. In Beziehung auf *dieses* vollzieht sie aber die Gemeinschaft *nach allen seinen vier Formen*. Dieses *sittlich* leere religiöse Handeln, dessen Gemeinschaft sich durch die Kirche vollzieht, hat jedoch nach §. 293 einen *reellen moralischen* Gehalt in seiner *Abzweckung auf die Vollziehung der Gemeinschaft mit dem Nächsten*. Ebendaselbst hat sich auch bereits ergeben, daß es diesen seinen Zweck nur dadurch erreichen kann, daß es sich in ein *Sinnbild* einkleidet, und daß das *kirchliche* Handeln wesentlich ein *symbolisches* ist.

§. 407. Ihrem Begriff als die Gemeinschaft der Frömmigkeit *rein als solcher* oder als die *ausschließend* religiöse Gemeinschaft zufolge ist die Kirche eine *schlechthin alle* menschlichen Einzelwesen umfassende, d. h. eine *schlechthin allgemeine* (katholische) Gemeinschaft, und zwar eine *unmittelbar*, d. h. sofort

von vornherein, vom Beginn der moralischen Entwickelung der Menschheit an, *schlechthin* allgemeine. Denn für die Frömmigkeit *rein als solche* sind die natürlichen Differenzen alle, welche in der moralischen Gemeinschaft *als sittlicher* anfangs Scheidungen verursachen, die erst allmälig überwunden werden müssen, überhaupt gar nicht vorhanden. Allgemeinheit, Katholizität ist eine der Kirche *wesentliche* Eigenschaft. Die Kirche ist aber auch *die einzige unmittelbar* (in dem angegebenen Sinne) *schlechthin* allgemeine moralische Gemeinschaft. Da sie so schlechthin Alle umfaßt, so kann sie auch nur als *eine einzige* gedacht werden.

§. 408. Der die Organisation überhaupt bedingende Gegensatz (s. oben §. 274.) ist in der Kirche der zwischen den *Klerikern* und den *Laien*. Sein Hervortreten in der Masse der frommen Individuen und seine ausdrückliche Fixirung bedingt die Konstituirung der Kirche. Die Kleriker sind diejenigen Mitglieder der Kirche, in welchen die Idee dieser auf *principielle* Weise lebt, und die eben als solche ausdrücklich dazu bestellt (weil auf eigenthümliche Weise dazu qualifizirt) sind, die *Vertreter*, d. h. beides, die Darsteller und die Werkzeuge, der kirchlichen Gemeinschaft selbst gegenüber von den einzelnen Frommen als Einzelnen zu sein. Die Befähigung für den Klerikat beruht daher auf einer solchen natürlichen individuellen Organisation, vermöge welcher in dem Subjekt seiner Naturanlage nach ein entschiedenes Uebergewicht der Richtung auf die Frömmigkeit *als solche* gesetzt ist. Nicht etwa qualifizirt schon die wahre persönliche Frömmigkeit überhaupt das Individuum dazu, ein specifisches Organ *der Kirche* zu sein; denn diese ist ja nicht die fromme Gemeinschaft *überhaupt*, sondern die *ausschließend*, die *lediglich* fromme Gemeinschaft, die Gemeinschaft der Frömmigkeit *rein als solcher*. Andrerseits steht aber die Kirche auch wieder, wie die Frömmigkeit selbst, vermöge ihrer *centralen* Stellung (§. 292.) zu *allen* besonderen Seiten des menschlichen Wesens und Lebens und zu *allen* besonderen Gebieten der moralischen Gemeinschaft in wesentlicher und namentlich in teleologischer Beziehung. Zur Qualifikation für den Klerikat wird folglich auch wieder nach der anderen Seite hin eine entschiedene *Allseitigkeit* des Individuums und seiner Anlagen und Richtungen erfordert, nämlich als Allseitig-

keit der Offenheit und der Empfänglichkeit für die wesentlichen Seiten des menschlichen moralischen Seins und Lebens, nicht aber auch als Allseitigkeit der Produktivität für sie. An dieser Allseitigkeit findet jene Einseitigkeit ihr specifisches Korrectiv, und an ihr hat sie mithin auch die Bedingung ihrer Normalität.

§. 409. Die Kirche schließt zuerst ein kirchliches Kunstleben in sich, eine Gemeinschaft des ausschließend religiösen individuellen Erkennens (und Imaginirens), d. i. des ausschließend religiösen Andächtigseins (auf seinem Höhepunkt: Anbetens und Verzücktseins, — mystischer Vorgang —) und Kontemplirens — mittelst der gegenseitigen künstlerischen Darstellung der Gottesahnungen und Gottesanschauungen rein als solcher für einander, — eine Gemeinschaft der Andacht und Beschauung rein als solcher, des rein religiösen Gefühls und der rein religiösen Phantasie. Weil nun dieses Gott Ahnen und Anschauen ein rein oder ausschließend religiöses ist, also nicht ein die Welt Ahnen und Anschauen zur Basis hat: so sind die Gottesahnungen und Gottesanschauungen, mittelst deren gegenseitiger Darstellung für einander das kirchliche Kunstleben sich vollzieht, nicht Reflexe der Weltahnungen und Weltanschauungen; sondern es sind hier lediglich unmittelbar religiöse Gefühlsbestimmtheiten zu denken, die sich in entsprechenden Phantasieanschauungen abbilden. Diese letzteren sollten nun allerdings gleichfalls unmittelbar religiöse sein; allein, um Phantasieanschauungen von sich ausspiegeln zu lassen, dazu bedürfen diese rein und unmittelbar religiösen Gefühlsbestimmtheiten unumgänglich gegebener Anschauungen, in denen, als einem dazu geeigneten Elemente oder Medium, sie sich ausgestalten (sich eine Gestalt geben) können; solche aber gibt es für uns schlechterdings keine außer den irdischen Weltanschauungen (den sittlichen Anschauungen). Aus diesen heraus muß mithin die religiöse Phantasie auch als ausschließend religiöse den rein und unmittelbar religiösen Gefühlsbestimmtheiten den Leib von Phantasieanschaungen bauen, in dem sie sich objektiviren wollen; und so entsteht eine kirchliche Phantasiewelt, die zwar aus Bildern zusammengewebt ist, die dem in uns vorhandenen Vorrath von Weltanschauungen entnommen sind, deren sohin weltliche (sittliche) Phantasiegestalten aber rein

sinnbildlich gemeint sind*). Diese kirchliche rein sinnbildliche religiöse Phantasiewelt ist die Mythologie**). Wodurch die Gemeinschaft des ausschließend religiösen individuellen Erkennens (und Imaginirens) oder das kirchliche Kunstleben sich vollzieht, das ist also die gegenseitige künstlerische Darstellung der mythologischen Gottesahnungen und Gottesanschauungen für einander. Diejenigen Individuen, welche vermögend sind, diese Welt der Mythologie oder einzelne Elemente derselben primitiv zu produciren, sind die Seher (ראה, חזה), und es bestimmt sich folglich der Begriff des Klerikers nach dieser Seite hin näher zu dem des Sehers. Sofern er das leitende Organ für die Funktionen des kirchlichen Kunstlebens ist, ist der Kleriker der Seher. Das Kunstleben hat zwar auch als kirchliches zur Bedingung seiner Normalität, daß die in ihm stattfindende Mittheilung eine vollständig gegenseitige sei; allein einer Garantie für die Vollständigkeit dieser Reciprocität bedarf es in ihm nicht erst, weil diese letztere in ihm schon unmittelbar gegeben ist. Denn für das Gefühl und die Phantasie als rein religiöse haben ja die natürlichen Scheidungen überhaupt gar keine Bedeutung, die für sie als religiös-sittliche erst durch die Bildung langsam überwunden werden müssen. Ebendeßhalb geht die absolute Allgemeinheit des Kunstlebens überhaupt primitiv von ihm als kirchlichem aus. In diesem, und zwar allein in ihm, ist schon ursprünglich eine Alle umfassende positive Einheit des individuellen Erkennens gegeben. In der Gottesahnung und der Gottesanschauung rein als solchen begegnen sich die individuell verschiedenen Ahnungen und Anschauungen Aller unmittelbar, und verstehen sich gegenseitig unmittelbar. Das religiöse Gefühl rein als solches ist der alle Differenzen der individuellen Gefühle unmittelbar ausgleichende und verknüpfende Grundton, und mittelst der religiösen Phantasie rein als solcher

*) Daher sie, wenn sie, was gar nicht vermieden werden kann, in der Form der Geschichte auftreten, sich dazu völlig indifferent verhalten, ob diese Geschichte eine thatsächliche ist oder nicht.

**) Apel, Religionsphilosophie, S. 158; „Die Mythologie oder heilige Dichtung.“ Vgl. S. 160—163. 169 f. 182. 200. Besonders sind die Bemerkungen Lotzes zu vergleichen: Mikrokosmus, III., S. 187—192. Desgl. J. H. Fichte, Psychol., I., S. 586—592.

lösen sich in der Welt der Mythologie *alle* noch so harten Gegensätze zwischen den individuellen Phantasiewelten *unmittelbar* auf. *Nur* auf der Basis dieser *unmittelbar* gegebenen *schlechthin* allgemeinen *ausschließend* religiösen Kunstgemeinschaft kann das Kunstleben sich allmälig auch als religiös-*sittliches* zu absoluter Allgemeinheit vollziehen.

Anm. 1. Eine *Mythologie* gehört *wesentlich* zum Inventarium der Kirche.

Anm. 2. Es ist sehr bedeutungsvoll, (wie es ja auch sofort Gegenstand einer ausdrücklichen Reflexion wurde, 1 Sam. 9, 9,) daß in Israel die anfänglich „Seher" (ראה) hießen, welche später „Propheten" (נביא) genannt wurden. *Vonvornherein* gab es nämlich auch hier ganz überwiegend nur eine *individuell* bestimmte Gotteserkenntniß (von der dann freilich keine anderen Denkmale auf uns kommen *konnten* als Symbole).

Anm. 3. Auch geschichtlich zeigt sich der Anfang eines *nationalen* gemeinsamen Kunstlebens durchgängig an den Kultus geknüpft. Ebenso geht *die Vereinigung* der vielen besonderen Künste zu organischer Einheit immer vom Kultus aus, und zwar aus demselben Grunde.

Anm. 4. Die Kunst nimmt im evangelischen Kultus eine andere Stellung ein als im katholischen. Auch der Protestantismus fordert die Mitwirkung der Kunst in seinem Kultus; aber er kennt die Macht auch der *unmittelbaren* Kunst (§. 334 f.), und vertraut vor allem *ihr*. Auf *sie* rechnet er deßhalb nicht nur mit, sondern ganz vorzugsweise, — so sehr, daß sich bei ihm wohl ein gewisses Mißtrauen gegen die mittelbare Kunst mit einschleicht. Der Katholicismus dagegen stellt so ziemlich alles auf die mittelbare Kunst, (auf das Symbol im engeren Sinne) welche, wenigstens nach protestantischem Urtheil, im katholischen Kultus die unmittelbare Kunst ganz überwuchert hat. Vgl. die, zum Theil hiermit zusammentreffenden, Bemerkungen *Schleiermachers*, Chr. Sitte, S. 537—541.

§. 410. *Zweitens* befaßt die Kirche ein *kirchliches wissenschaftliches Leben* in sich, eine Gemeinschaft des *ausschließend* religiösen universellen Erkennens (und Imaginirens), d. i. des *ausschließend* religiösen Theosophirens und Weissagens — mittelst der gegenseitigen sprachlichen (wissenschaftlichen) Darstellung des religiösen Wissens (des Glaubens und der Gnosis) und des Wortes Gottes *rein als*

solcher für einander, — eine Gemeinschaft der religiösen Erleuchtung und der Prophetie rein als solcher, des Glaubens sammt der Gnosis und des Wortes Gottes rein als solcher, — eine Gemeinschaft des rein oder ausschließend religiösen Sinnes (Verstandessinnes) und Vorstellungsvermögens. Weil nun dieses Gott denkend Erkennen und Gott Vorstellen ein rein oder ausschließend religiöses ist, also nicht ein die Welt denkend Erkennen und Vorstellen zur Basis hat: so sind das religiöse Wissen und das Wort Gottes, mittelst deren gegenseitiger Darstellung für einander das kirchliche wissenschaftliche Leben sich vollzieht, nicht Reflexe der gedankenmäßigen Erkenntniß von der Welt und der Vorstellung von ihr; sondern es sind hier lediglich unmittelbar religiöse Bestimmtheiten des Verstandesbewußtseins zu denken, lediglich unmittelbar religiöse Gedanken von Gott, d. h. ausschließend aus göttlicher Erleuchtung, die eben deßhalb als eine lediglich unmittelbare gedacht werden muß, herrührende Gedanken von Gott, — die sich in entsprechenden Vorstellungen abbilden und objektiviren, d. h. in einem verlautbarenden lediglich unmittelbar vernommenen inneren Reden Gottes selbst, — also lediglich inspirirte (aus Inspiration kommende) Prophetien. Die Vorstellungen, in welchen diese lediglich inspirirten Gedanken von Gott sich ausdrücken, sollten nun allerdings unmittelbar religiöse sein; allein Gedanken lassen sich eben nur in gegebenen Vorstellungen ausgestalten, gegeben sind uns aber schlechterdings keine anderen Vorstellungen als solche, die von unsrer irdischen Welt entnommen sind (als die sittlichen Vorstellungen.) Aus diesen heraus muß mithin das religiöse Vorstellungsvermögen auch als ausschließend religiöses den rein und unmittelbar religiösen Gedanken von Gott den Leib von Vorstellungen erbauen, in welchem sie Gestalt gewinnen und sich objektiviren wollen. So entsteht denn eine kirchliche Vorstellungswelt, die zwar aus solchen Vorstellungen zusammengefügt ist, die dem in uns vorhandenen Vorrath von Weltvorstellungen entlehnt sind, deren sonach weltliche (sittliche) Vorstellungskomplexe aber rein sinnbildlich gemeint sind. Dieser kirchliche rein sinnbildliche religiöse Vorstellungskreis ist der der Mysterien, und wenn er zur sprachlichen Darstellung gebracht, mithin kirchliche Wissen=

schaft wird, die Mysterienlehre. Es ist also die gegenseitige sprachliche oder wissenschaftliche Darstellung der mysteriologischen Gedanken und Vorstellungen von Gott, wodurch die Gemeinschaft des ausschließend religiösen universellen Erkennens (und Imaginirens) oder das kirchliche wissenschaftliche Leben sich vollzieht. Diejenigen Individuen, welche vermögend sind, mysteriologisches Wissen primitiv zu produciren, sind die Propheten, und es bestimmt sich somit der Begriff des Klerikers nach dieser Seite hin näher zu dem des Propheten. Sofern der Kleriker das leitende Organ für die Funktionen des kirchlichen wissenschaftlichen Lebens ist, ist er also der Prophet: so daß dem Gegensatz zwischen den Gelehrten und den Ungelehrten im wissenschaftlichen Leben überhaupt in demselben als kirchlichem der zwischen den Propheten (den Mystegogen) und den Mysten entspricht. Die volle Gegenseitigkeit der in dem kirchlichen wissenschaftlichen Leben statthabenden Mittheilung, die schlechthin zu fordern und deren Gewährleistung eine Bedingung seiner Normalität ist, findet ihre Garantie, wie bei dem wissenschaftlichen Leben überhaupt, in der Schule, die als kirchliche die Prophetenschule ist. Die absolute Allgemeinheit des wissenschaftlichen Lebens geht primitiv von ihm als kirchlichem aus. In diesem, und zwar allein in ihm, ist schon ursprünglich eine Alle umfassende positive Einheit des universellen Erkennens gegeben. Als Gottesglaube, kraft göttlicher Erleuchtung, und als Wort Gottes, beide rein als solche genommen, ist das Wissen und die Vorstellung unmittelbar für schlechthin Alle gültig. Nur auf der Basis dieser unmittelbar gegebenen schlechthin allgemeinen ausschließend religiösen wissenschaftlichen Gemeinschaft kann das wissenschaftliche Leben sich allmälig auch als religiös-sittliches zu absoluter Allgemeinheit vollziehen.

Anm. 1. Auch das Orakelwesen gehört an diesen Ort. Die historische Frage nach der Beschaffenheit und dem Ursprunge der antiken Mysterieninstitute hat mit den hier gemachten Aufstellungen nichts zu thun.

Anm. 2. Der Gegensatz zwischen den Propheten und den Mysten erweicht sich zufolge von §. 274. je länger desto mehr. Vgl. Jesaj. 54, 13. Jerem. 31, 33. Joel 3, 1. 2. Joh. 6, 45.

Anm. 3. Auch geschichtlich finden wir neben den Priestern Seher und Propheten. Die Funktionen von beiden fallen z. B. im A. T. durchaus nicht in denselbigen Personen zusammen. Eben so wenig im griechischen Alterthum. Vgl. Nägelsbach, Nachhomer. Theologie, S. 173 f.

§. 411. Drittens befaßt die Kirche ein kirchliches geselliges Leben in sich, eine Gemeinschaft des ausschließend religiösen individuellen Bildens (und Werthgebens), d. i. des ausschließend religiösen Betens und Seligseins — mittelst der gegenseitigen geselligen Ausstellung der Charismen und der Enthusiasmen rein als solcher für einander, — eine Gemeinschaft des Gebets und des religiösen Genusses rein als solcher, des rein religiösen Triebes und des rein religiösen Geschmacks. Die Ausstellung des Eigenthums und der Selbstbefriedigung kann nun (s. §. 381.) überhaupt nur mittelst des Akts des Aneignens und des Genießens geschehen, und folglich auch die der Charismen und der Enthusiasmen nur hierdurch. Allein Aneignen und Genießen kann man eben nur, sofern man die materielle Natur und überhaupt die Welt sich individuell anbildet, m. a. W. nur sofern man sittlich aneignet und genießt. Für die Ausstellung des Eigenthums und der Selbstbefriedigung als kirchliche wird dagegen ihrem Begriff zufolge der Akt eines ausschließend religiösen, also eines nicht weltlichen oder nicht sittlichen Aneignens und Genießens erfordert. Da nun ein solches, wie gesagt, realiter nicht möglich ist: so muß die kirchliche Ausstellung der Charismen und der Enthusiasmen freilich hinübergreifen in den Stoff des weltlichen oder sittlichen Aneignens und Genießens, und dieses aufnehmen in die kirchliche Geselligkeit. Allein sie nimmt dasselbe nicht etwa als solches auf, sondern lediglich zu dem Ende und in dem Sinne, um mittelst desselben ein rein und ausschließend religiöses Aneignen und Genießen zur Darstellung zu bringen, also als ein lediglich sinnbildlich gemeintes Handeln. Es soll eben nur mittelst seiner als eines Sinnbildes die Gemeinschaft des individuellen Bildens als eines ausschließend religiösen ermöglicht und in Vollzug gesetzt werden. Ungeachtet es also ein Beten (einschließlich des Opferns) und ein Seligsein realiter nur

auf der Grundlage eines weltlichen oder sittlichen Aneignens und Genießens gibt: so findet doch an seinem Ort ein Bedürfniß einer Gemeinschaft eines ausschließend religiösen Betens (einschließlich des Opferns) und Seligseins statt, und zum Behuf dieser Gemeinschaft konstituirt die Kirche ein gemeinsames lediglich sinnbildliches weltliches oder sittliches Aneignen und Genießen und mittelst desselben eine kirchliche Geselligkeit. In ihr kommt es zu einer gegenseitigen Ausstellung der Charismen und der Enthusiasmen rein als solcher, also der individuellen Virtuositäten im Beten und im Seligsein rein als solcher: wovon dann ein gegenseitiges sich Anregen und Entzünden zum Beten und Seligsein rein als solchen die Folge ist*). Die kirchliche Geselligkeit ist so Gebetsgemeinschaft (einschließlich der Opfergemeinschaft) rein als solche, nämlich mittelst des gemeinsamen Betens des Einen mit dem Anderen (d. h. des Betens Mehrerer um denselben Gegenstand**)) und der Fürbitte des Einen für den Anderen. Diejenigen Individuen, welche vermögend sind, durch ihre hervorragende Virtuosität in der Ausstellung ihrer Charismen und ihres Enthusiasmus als rein religiöser die kirchliche Geselligkeit wachzurufen und zu organisiren, sind die Vorbeter, und es bestimmt sich mithin der Begriff des Klerikers nach dieser Seite hin näher zu dem des Vorbeters. Sofern der Kleriker das leitende Organ ist für die Funktionen des kirchlichen geselligen Lebens, ist er also der Vorbeter***): so daß dem Gegensatz zwischen dem Wirth und den Gästen im geselligen Leben überhaupt in demselben als kirchlichem der zwischen dem Vorbeter †) und den Mitbetern entspricht. Das gesellige Leben hat zwar auch als kirchliches zur Bedingung seiner Normalität, daß die in ihm stattfindende Mittheilung eine vollständig gegenseitige sei; allein einer Garantie für die Vollständigkeit dieser Reciprocität bedarf es in ihm nicht erst, weil diese letztere in ihm schon unmittelbar gegeben ist. Denn für den Trieb und den Geschmack als rein religiöse haben ja die natürlichen Scheid-

*) Vgl. Reinhard, Syst. der christl. Moral, III., S. 716 f.

**) Matth. 18, 19. 20.

***) Ἀρητήρ. Homer, Il. I., 11. V., 78.

†) „Stundenhalter".

ungen überhaupt gar keine Bedeutung, die für sie als religiös-sittliche erst durch die Bildung langsam überwunden werden müssen. Ebendeßhalb geht die absolute Allgemeinheit des geselligen Lebens überhaupt primitiv von ihm als kirchlichem aus. In diesem, und zwar allein in ihm, ist bereits ursprünglich eine Alle umfassende positive Einheit des individuellen Bildens gegeben. In dem Charisma und dem Enthusiasmus rein als solchen kommen das Eigenthum und die Selbstbefriedigung unmittelbar zu schlechthin allgemeinem Verständniß. Der religiöse Trieb („das Gewissen") rein als solcher ist vermöge seiner als unbedingt anerkannten Auktorität die alle Differenzen der individuellen Triebe unmittelbar ausgleichende und einigende Macht, und mittelst des religiösen Geschmacks (des Geschmacks an Gott) rein als solchen lösen sich alle noch so harten Gegensätze zwischen den individuellen Geschmäcken unmittelbar friedlich auf. Nur auf der Basis dieser unmittelbar gegebenen schlechthin allgemeinen ausschließend religiösen geselligen Gemeinschaft kann das gesellige Leben sich allmälig auch als religiös-sittliches zu absoluter Allgemeinheit vollziehen.

Anm. 1. Fürbitte und gemeinsames Beten sind nur unter der Voraussetzung der reellen persönlichen Einheit der individuellen Geister der für und mit einander Betenden in der Liebe möglich, und nur nach dem Maß dieser Einheit. In der kirchlichen Gemeinschaft, also in der ausschließend religiösen, kommen sie demnach nur erst in ihrer am wenigsten gediegenen Form zustande.

Anm. 2. Von vornherein hat man das Opfer für ein Sakrament genommen, was erst durch das Christenthum korrigirt worden ist.

Anm. 3. Auch empirisch zeigt es sich, daß je mehr der Charakter einer Geselligkeit der ausschließend religiöse ist, desto weiter ihre Sphäre greift, und desto weniger eine Verhältnißmäßigkeit der Bildung bei ihr in Betracht kommt. (Konventikel.) Die allgemeine nationale gesellige Gemeinschaft geht auch der Geschichte zufolge von der religiösen Seite rein als solcher aus. Die ältesten Volksfeste sind überall kirchliche, kultische*). Ebenso die ältesten internationalen geselligen Vereinigungen.

*) Vgl. Nägelsbach, Nachhomerische Theologie, S. 221.

§. 412. Endlich schließt die Kirche viertens auch noch ein kirchliches bürgerliches Leben in sich, eine Gemeinschaft des ausschließend religiösen universellen Bildens (und Werthgebens), d. i. des ausschließend religiösen Heiligens und (unter der Vermittelung des Schätzens) Verdienens — mittelst des gegenseitigen Austausches der Sakramente (Heiligthümer) und der religiösen Verdienste rein als solcher durch gegenseitige Uebertragung derselben von dem Einen auf den Andern, — eine Gemeinschaft der göttlichen Mitthätigkeit (der religiösen Willenskraft) und des religiösen Schätzungsvermögens als ausschließend religiöser. Nun ist aber ein Heiligen rein als solches der Natur der Sache nach nicht möglich, und es gibt folglich auch keine ausschließend religiösen Sachen (keine Heiligthümer oder Sakramente rein als solche) und keine ausschließend religiösen Verdienste; sondern geheiligt (heilig gemacht) kann immer nur werden auf dem Grunde eines weltlichen oder sittlichen Machens und ein Sakrament muß immer eine geheiligte weltliche oder sittliche Sache sein, und ebenso ein religiöses Verdienst immer ein sittliches*) Verdienst, nämlich ein solches, das auch in religiöser Beziehung ein Verdienst ist. Gleichwohl soll, was kirchlich austauschweise von dem Einen auf den Andern übertragen werden will, eine ausschließend religiöse Sache sein, also ein Sakrament oder Heiligthum rein als solches, und ein ausschließend religiöses Verdienst. Da nun solche Sakramente (oder Heiligthümer) und solche religiöse Verdienste angegebenermaßen in der Wirklichkeit unmögliche Dinge sind: so muß, um eine Gemeinschaft des religiösen universellen Bildens als eines ausschließend religiösen zu erwirken, freilich zu weltlichen oder sittlichen (d. h. aber immer: religiös-sittlichen) Sachen und Verdiensten gegriffen werden als Objekten des gegenseitigen übertragungsweisen Austausches. Allein diese werden dabei eben nicht etwa als solche in den kirchlichen bürgerlichen Verkehr hineingezogen, sondern lediglich zu dem Ende und in dem Sinne, daß mittelst derselben als Sinnbildern ein rein und ausschließend religiöser übertragungsweiser Tauschverkehr in den Gang gebracht

*) Nicht etwa = ein moralisches.

werden soll, also als lediglich sinnbildlich verstandene. So werden denn kirchliche Heiligthümer (oder kirchliche Sakramente) und Verdienste erfunden und aufgestellt, die zwar an sich selbst sittliche (d. h. religiös-sittliche) oder weltliche Sachen und Verdienste sind, in der Kirche und für sie aber gar nicht als solche ihre Bedeutung haben, sondern eine lediglich sinnbildliche Geltung für sich in Anspruch nehmen, nämlich die, specifische Medien zu sein für den Vollzug einer Gemeinschaft eines ausschließend religiösen universellen Bildens. Natürlich werden zu diesem Behuf am liebsten gerade solche sittliche Sachen und Verdienste gewählt, die als sittliche vor anderen unerheblich sind. Denn für diesen Zweck sind sie am wenigsten unangemessen. Diejenigen Individuen, welche vermögend sind, dergleichen kirchlich geltende Sachen und Verdienste, also dergleichen kirchliche Heiligthümer und Verdienste zu erfinden und überhaupt zu erzeugen und bezw. sich zu erwerben, sind die Priester, und es bestimmt sich mithin der Begriff des Klerikers nach dieser Seite hin näher zu dem des Priesters. Sofern der Kleriker das leitende Organ ist für die Funktionen des kirchlichen bürgerlichen Lebens, ist er demnach der Priester: so daß dem Gegensatz zwischen den Amtleuten und den Geschäftsleuten in dem bürgerlichen Leben überhaupt in demselben als kirchlichem der zwischen den Priestern und den Laien, diese letzteren im engeren Sinne des Worts genommen, entspricht. Auch als kirchliches hat das bürgerliche Leben zur Bedingung seiner Normalität die volle Gegenseitigkeit der in ihm stattfindenden Mittheilung und das Vorhandensein einer Gewährleistung für dieselbe. Diese Garantie kann aber nur in dem Bestehen eines kirchlichen Rechtszustandes liegen, d. i. darin, daß in dem kirchlichen bürgerlichen Leben durch die (kirchliche bürgerliche) Gemeinschaft selbst sichere, objektiv geltende Preise für die verschiedenerlei kirchlichen Heiligthümer (oder kirchlichen Sakramente) und kirchlichen Verdienste festgestellt sind. Wie das bürgerliche Leben als religiös-sittliches auf bleibende Weise die unentbehrliche Grundlage und Trägerin der gesammten religiös-sittlichen Gemeinschaft überhaupt und jeder einzelnen von ihren übrigen besonderen Sphären ist (§. 403.): ebenso bildet das kirchliche bürgerliche Leben die bleibende allgemeine Basis und Trägerin der Kirche überhaupt und jeder

einzelnen von ihren übrigen besonderen Sphären, kurz den eigentlichen Stamm des kirchlichen Gemeinwesens. Die absolute Allgemeinheit des bürgerlichen Lebens geht primitiv von ihm als kirchlichem aus. In diesem, und zwar allein in ihm, ist schon ursprünglich eine Alle umfassende positive Einheit des universellen Bildens gegeben. Als kirchliche Sakramente und Verdienste, d. h. als Sakramente und als religiöse Verdienste rein als solche, sind die Sachen und die Eigenbesitze unmittelbar für schlechthin Alle benutzbar. Nur auf der Basis dieser unmittelbar gegebenen schlechthin allgemeinen ausschließend religiösen bürgerlichen Gemeinschaft kann sich das bürgerliche Leben allmälig auch als religiös-sittliches zu absoluter Allgemeinheit vollziehn.

Anm. 1. Der Unterschied zwischen Priestern und Laien (im engeren Sinne dieses Worts) ist wesentlich der zwischen Solchen, die ausschließend religiöse Sakramente, also kirchliche Sakramente oder Heiligthümer machen können, und Solchen, die dieß nicht können, — zwischen Solchen, welche auf unmittelbar religiöse Weise religiös potent sind und unmittelbar religiöse (d. h. kirchliche) Verdienste besitzen, — welche die specifischen Mittel zur Erweckung und Förderung der Frömmigkeit unmittelbar und ausschließend als solcher erzeugen und zu eigen besitzen, — und Solchen, bei denen dieß alles nicht der Fall ist.

Anm. 2. Auf dem Gegensatz von Priestern und Laien (im engeren Sinne) ruht ursprünglich und als auf ihrem letzten Fundament die gesammte Organisation der Kirche. Das Priesterthum ist diejenige konkrete Form, unter welcher der Klerikat primitiv auftritt. Es gibt keinen Klerikat ohne Priesterthum.

Anm. 3. Der Priesterstand ist der älteste allgemein anerkannte Stand, der Priester die älteste Obrigkeit.

§. 413. Als das eigenthümliche Organ der Lebensverrichtungen der Kirche ist der Kleriker demnach das Organ eines vierfachen kirchlichen Lebensprocesses, nämlich: Seher, Prophet, Vorbeter (einschl. Opferer) und Priester. Je nach seiner besonderen Individualität ist gleichwohl der einzelne Kleriker überwiegend für die eine oder die andere von jenen vier Funktionen das Organ, doch ohne den völligen Ausschluß irgend einer von den übrigen. Der klerikale Beruf setzt so eine entschiedene Allseitigkeit der Individualität voraus.

Namentlich wird für ihn, da er gleich wesentlich ein theoretischer und ein praktischer ist, eine gleichsehr beides, theoretisch (intellektuell) und praktisch (thelematisch) begabte Individualität erfordert. In dieser Hinsicht besteht das Maximum der Vollkommenheit des Klerikers darin, daß in ihm das Maximum der theoretischen Begabung und Tendenz und das Maximum der praktischen im Maximum des Gleichgewichts stehn.

§. 414. Die konkrete Form der Kirche ist der **Kultus**. Seinem Begriff als **Gemeinschaft** der Frömmigkeit rein als solcher zufolge ist es ihm wesentlich, (wirklich) **gemeinsame** Handlung **aller** seiner Theilnehmer zu sein*). Er ist wesentlich Gemeinschaft **aller** vier kirchlichen Funktionen. Da jedoch die individuellen Funktionen in ihrer Entwickelung den universellen voraneilen (§. 166.), so tritt in ihm von vornherein die Gemeinschaft jener entschieden in den Vordergrund, und erst bei schon weiter vorgeschrittener Entwickelung stellt sich in ihm zwischen ihr und der Gemeinschaft der universellen Funktionen das Gleichgewicht her. Gleichwohl gibt doch erst die Gemeinschaft der universellen kirchlichen Funktionen die sichere Basis ab für die der individuellen, um sich zu organisiren: so daß der Kultus, so lange in ihm jene nur erst latitirt, sich überhaupt noch in einem embryonischen Zustande befindet. Das Organ der kultischen Handlung ist, seinem Begriff zufolge, der Kleriker. In **dieser** Beziehung ist er der **Liturg**, und der Gegensatz zwischen dem Kleriker und

*) Vgl. **Schleiermacher**, Chr. Sitte, S. 549 f.: „Hieraus geht aber auch wieder hervor, daß der öffentliche Gottesdienst ein Kunstganzes sein muß, und nur als ein solches existiren kann. Nur darf uns alles dieses nicht hindern, auch das festzuhalten, daß der öffentliche Gottesdienst für den Einzelnen nur in dem Maße lebendig ist, als das Gemeinsame auch wieder das Persönliche und mit diesem das Unbewußte producirt. Wir müssen vielmehr sagen, daß die absolute Vollkommenheit des öffentlichen Gottesdienstes nur darin liegt, daß beides Eins wird. Das Objektive im Gottesdienste nämlich ist das Kunstganze, und indem der Einzelne dieses aufnimmt, muß die religiöse Erregung in ihm gesteigert werden, und zwar nur durch das Gemeinsame. Aber nun muß diese gesteigerte Erregung auch unwillkürlich ausgedrückt werden von dem Einzelnen; jedoch nur so, daß der Ausdruck immer dem Ganzen untergeordnet bleibt, damit an jedem Punkte sich herausstelle, daß der Gottesdienst einerseits ein gemeinsamer ist und andrerseits ein für den Einzelnen lebendiger. Denn ist das letztere, wie im Meßgottesdienste, durch die Konstruktion des Gottesdienstes unmöglich gemacht, so ist auch das höchste Leben gar nicht mehr in ihm darzustellen." Vgl. auch S. 589.

den Laien (in der weiteren Bedeutung des Worts) bestimmt sich demnach im Kultus zum Gegensatz zwischen dem Liturgen und der gottesdienstlichen Gemeinde. Wenn der Kultus die ausschließend religiöse Gemeinschaft als eine schlechthin allgemeine vollzieht: so geht seine letzte Abzweckung dabei auf die Förderung und allmälige Anbahnung einer schlechthin allgemeinen religiös-sittlichen Gemeinschaft auf der Grundlage von jener. Indem er so Mittel sein will für die immer vollständigere Realisirung der moralischen Aufgabe oder des moralischen höchsten Guts, ist die Erbauung*) sein Zweck und die Erbaulichkeit seine wesentliche Eigenschaft. Die Erbauung ist die Vollziehung der ausschließend religiösen Gemeinschaft, sofern sie Mittel wird für den Vollzug der religiös-sittlichen Gemeinschaft, und somit überhaupt für die Verwirklichung des moralischen Guts. Wegen der absoluten Allgemeinheit der kirchlichen Gemeinschaft umfaßt die kultische Gemeinschaft an sich die Gesammtzahl der Kirchenglieder, also hier (d. h. unter der Voraussetzung der reinen Normalität der moralischen Entwickelung) die Gesammtheit der jedesmaligen menschlichen Generation. Allein eine vollständige örtliche Vereinigung aller jeweils sinnlich Lebenden zum Kultus ist wegen der dazwischentretenden räumlichen Trennungen eine unmögliche Sache. Es muß sich deßhalb die kultische Gesammtgemeinde in eine Vielheit von Partialgemeinden vertheilen. Da diese Vertheilung keine willkürliche sein darf, ein objektives Theilungsprincip aber — da in der Frömmigkeit als solcher ihrem Begriff zufolge ein solches nicht liegt, — sich nur in den örtlichen Sonderungen finden läßt, welche in den Naturverhältnissen des menschlichen Daseins begründet sind: so grenzt die bürgerliche Ortsgemeinde zugleich den Umfang der kultischen Partialgemeinde ab. Da jedoch in dem Kultus seinem Begriff zufolge die kirchliche Gemeinschaft sich als eine schlechthin allgemeine vollzieht: so muß der Kultus jeder Lokalgemeinde wesentlich auch die Kultusgemeinschaft mit der Gesammtkirche beides, darstellen und bethätigen. Wie in Ansehung des Raumes so hat der Kultus auch in Ansehung der ihm zufallenden Zeit sein durch die Natur der Sache selbst bestimmtes Maß. Wenn nämlich die gesammte Zeit

*) Ueber den Begriff dieser vgl. Kant, Religion innerh. d. Grenzen der bloßen Vernunft (S. W., VI.), S. 385.

des wachen Lebens für die sittliche Gemeinschaft in eine Zeit der Ruhe und eine Zeit der Erholung zerfällt, (§. 257,), so gibt es für den Kultus einen noch unbesetzten Ort augenscheinlich nicht in jener, sondern nur in dieser. Er muß also in die Pausen eingeordnet werden, welche die gemeinsame Arbeit unterbrechen, in die Ruhetage (§. 287.), welche dann eben dadurch, daß sie den Kultus in sich aufnehmen, zu Feiertagen werden. Eine Beeinträchtigung des Zwecks der Ruhetage, der Erholung von der Anstrengung, ist davon nicht zu besorgen. Denn Anstrengung kann das kultische Handeln nicht mit sich führen, da es als kirchliches ein rein religiöses und sittlich leeres ist, folglich mit dem bemeisternden Ringen mit der materiellen Natur (um sie der menschlichen Persönlichkeit zuzueignen) gar nichts zu schaffen hat, vielmehr, sofern es in die materielle Natur für seinen Zweck hinübergreift, ein nur sinnbildliches ist (§. 406.). Keineswegs hat jedoch der Kultus den Ruhetag vollständig und ausschließend für sich in Besitz zu nehmen, sondern es gebührt ihm nur ein bestimmter Theil desselben*). Denn auf der einen Seite ist es den Gesetzen des menschlichen Lebensprocesses zufolge eine Unmöglichkeit, daß die eigenthümliche Spannung des psychischen Zustandes, wie der Kultus sie erfordert, sich ununterbrochen lange erhalte, zumal in einer ganzen Gemeinde, für die es in dieser Beziehung ein gewisses durchschnittliches Maß der entsprechenden Dauer gibt**), — und auf der andern

*) Ueber die richtige Quantität des gottesdienstlichen Handelns in seinem Verhältniß zu dem sonstigen Handeln an den gottesdienstlichen Tagen vgl. Schleiermacher, Christl. Sitte, S. 591—599.

**) Schleiermacher, Christl. Sitte, S. 548 f.: „Jede Thätigkeit erschöpft sich in einem größeren oder geringeren Zeitraume, und in dieser Form des Daseins, die unsre Natur mitkonstituirt, ist es begründet, daß jede Thätigkeit ihre Pausen hat. Wird dieses nun angesehen als rein von dem einzelnen Leben abhängig, so ist es auch nur etwas Besonderes, und von diesem Gesichtspunkte geht dann eine Menge von Deklamationen aus gegen den öffentlichen Gottesdienst, die alle darauf zurückkommen, kein Mensch habe doch das Maß des andern, jeder müsse also seinem eigenen Maße folgen, und ein gemeinsamer Gottesdienst könne sittlich nicht zustande kommen. Aber das ist leer, weil einseitig. Der Mensch ist nie zu denken als rein durch sich selbst bestimmt, sondern immer nur in einem gemeinschaftlichen Leben, und je mehr sein ganzes Dasein in ein solches eingetaucht ist, desto mehr bildet sich auch ein gemeinsames Maß für Alle." Und im weiteren Verfolg: „Daß sich aber der Einzelne dabei dem Gemeinsamen unterordnet, ist etwas bewußtes, und oft gerade das, wodurch der auf einer

Seite steht ja das ruhetägliche Vergnügen mittelst des Ahnens und des Aneignens, da diese ja (nämlich unter unsrer Voraussetzung der moralischen Normalität) wesentlich zugleich religiös bestimmte (Gottahnen und Beten) sind, an sich durchaus nicht im Gegensatz mit der durch den Kultus hervorgerufenen Gemüthsstellung, und stört so diese keineswegs durch seinen Hinzutritt. Ueberdieß wechselt das Maß von Zeit, welches der Kultus für sich von dem Ruhetage in Anspruch nimmt, fortwährend, und zwar so, daß es in stätigem Abnehmen begriffen ist unter dem Verlauf der moralischen Entwickelung der Menschheit. Da nämlich mit dem Fortschritt dieser Entwickelung und in gleichem Verhältniß mit ihm die Unterschiedenheit der ausschließend religiösen Gemeinschaft und der religiös-sittlichen zurücktritt, indem jene, d. i. die Kirche in dem immer mehr in sich vollendeten Staate mehr und mehr aufgeht (§. 293. 445.): so zieht sich in demselben Verhältniß auch der Kultus immer mehr zurück, und entzieht einen immer kleineren Theil des Ruhetages dem Kunstleben und der Geselligkeit.

Anm. 1. Eine Inkongruenz der kirchlichen Gemeinde mit der bürgerlichen, in welcher Art auch immer, ist allemal moralisch abnorm, und rührt allemal von einer Abnormität des moralischen Zustands her.

Anm. 2. Bei der reinen Normalität der moralischen Entwickelung extendirt sich die Kirche nicht über den Kultus hinaus.

§. 415. Die Kirche ist ihrem Begriff zufolge eine nur transitorische Gemeinschaft (§. 293.), und demgemäß ist auch das kirchliche Handeln ein bloß transitorisches. Auf der einen Seite kann die Kirche es gar nicht zu einer vollständigen Realisirung ihres Begriffs bringen, indem für eine ausschließend und abstrakt religiöse Gemeinschaft die Bedingungen der Existenz fehlen. Denn um eine solche Gemeinschaft zu vollziehen, muß, wie es sich gezeigt

---

niederen Stufe Stehende erst zu höherem Bewußtsein gebracht wird. . . . . . . Wir können dieß auch apagogisch beweisen. Sollte nämlich im öffentlichen Gottesdienste die unwillkürliche Darstellung herrschen, so könnte er gar nicht zustande kommen. Denn im Unwillkürlichen ist der einzelne Mensch ganz abhängig von der momentanen Stärke des Gefühls, und alles Gemeinsame bleibt dabei zufällig Darum ruht der quäkerische Gottesdienst auf einem Mißverstande."

hat, das Handeln unvermeidlich in die materielle Natur hinübergreifen, und so ein religiös-sittliches werden. Damit geräth es aber mit seinem eigenen Begriff als dem eines ausschließend religiösen in Widerspruch. Auf der anderen Seite aber erweitert sich in demselben Verhältniß, in welchem die moralische Entwickelung normal voranschreitet, die religiös-sittliche Gemeinschaft, und tritt folglich das Bedürfniß einer ausschließend religiösen Gemeinschaft und diese selbst immer mehr zurück, — bis zuletzt, wenn mit der Vollendung der moralischen Entwickelung die religiös-sittliche Gemeinschaft, d. h. der Staat, ihre schlechthinige Allgemeinheit thatsächlich erreicht hat, eben damit die ausschließend religiöse Gemeinschaft, d. h. die Kirche, schlechthin wegfällt. Bei diesem Proceß, durch welchen die Kirche allmälig wieder abtritt, bildet grade der Kultus den einen wesentlichen Mitfaktor, und er schrumpft unter demselben als aparter Kultus je länger desto mehr zusammen, weil das ganze gemeinsame Leben sich fort und fort zu einem Kultus in einem höheren Sinne, nämlich zu einer schlechthin religiös-sittlichen Gemeinschaft, steigert.

Drittes Hauptstück.

Die Entwickelungsstadien der moralischen Gemeinschaft.

I. Die Familie.

§. 416. Die primitive, weil schon materiell natürlich kausirte, menschliche Gemeinschaft ist die geschlechtliche (s. §. 305.), als moralisirte die Ehe. Die in ihr stattfindende Gemeinschaft zweier geschlechtsdifferenter Individuen in Ansehung ihres Geschlechtscharakters zum Behuf ihres gegenseitigen sich geschlechtlich Ergänzens entfaltet sich aber mit innerer Nothwendigkeit aus sich selbst heraus zu einer Mehrheit von besonderen Seiten, und in dieser Entfaltung derselben legen sich schon bestimmt die vier besonderen Hauptkreise der moralischen Gemeinschaft an*).

§. 417. Wird zunächst die Ehe rein für sich betrachtet und von der aus ihr entspringenden Familie noch abgesehen, so zeigen sich in ihr auf entschiedene und unzweideutige Weise nur erst Präformationen der beiden individuellen Gemeinschaftssphären. Die Ehe ist nämlich, weil Gemeinschaft zweier geschlechtlich verschiedener individueller Personen, und zwar dieser individuellen Personen nach dem ganzen Umfange ihres Geschlechtscharakters, wesentlich Gemeinschaft beider, des Verstandesbewußtseins und Willensthätigkeit oder des erkennenden und des bildenden Handelns; aber unmittelbar sind in ihr diese beiden Seiten der Gemeinschaft nur unter dem Charakter gegeben, unter welchem überhaupt Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit im Beginn der moralischen Entwickelung allein auftreten (§. 166.), unter dem individuellen. Nach seiner zu

*) Vgl. J. H. Fichte, Ethik, II., 2, S. 160—162.

allernächst hervortretenden Seite besteht nämlich das geschlechtliche Verhältniß in der Gemeinschaft des geschlechtlichen Eigenthums, d. i. der geschlechtlich differenten Bildung des Naturorganismus, des somatischen und des psychischen. Die Ehe ist also zuallernächst gesellige Gemeinschaft, deren Begriff ja eben der ist, Gemeinschaft des Eigenthums zu sein. Auch ist für die Ehegatten die Bedingung der moralischen Normalität der geselligen Gemeinschaft, die Verhältnißmäßigkeit der geselligen Bildung beider Theile, unmittelbar vorhanden, — eben in ihrer sich genau entsprechenden geschlechtlich eigenthümlichen Bildung, der psychischen wie der somatischen. Hierzu kommt aber sofort noch ein Zweites. Nämlich indem die geschlechtlich differenten Individuen durch eine natürliche Anziehung zu einander hingezogen werden, durch die Geschlechtsneigung, verstehen sie einander unmittelbar in ihren Ahnungen und Anschauungen, und begegnen einander so unmittelbar mit ihrem Gefühl und ihrer Phantasie; ja es erwacht in jedem von beiden gerade an der ihm von dem Anderen entgegengebrachten Darstellung seiner Ahnungen und Anschauungen die noch schlummernde Welt seiner eigenen Ahnungen und Anschauungen und sein eigenes Gefühls- und Phantasieleben. Als Darstellungsmittel aber reicht hier das unmittelbar gegebene, die Gebehrde (im weitesten Sinne des Worts) noch vollständig aus. So entsteht zwischen den Ehegatten auch eine Gemeinschaft der Ahnungen und der Anschauungen, ein Anfang des Kunstlebens. Die Bedingung der Normalität desselben, die Verhältnißmäßigkeit der künstlerischen Bildung beider Theile, fehlt zwischen ihnen auch nicht, indem sie schon auf natürliche Weise gegeben ist. Denn der Gebehrde (namentlich auch dem Ton) ist bereits von Natur der geschlechtliche Charakter eingebildet, und im Verlauf der moralischen Entwickelung des Individuums gräbt er sich ihr immer vollständiger und in immer schärfer ausgeführten Zügen ein. Für den engen Kreis des ehelichen Verhältnisses aber, innerhalb dessen die individuelle Differenz des Verstandesbewußtseins zunächst nur als die geschlechtliche in Betracht kommt, genügt dieß Minimum von künstlerischer Bildung.

Anm. Der allgemeinen Erfahrung zufolge coincidirt das Erwachen des höheren Gefühls- und Phantasielebens mit dem Erwachen der Geschlechtsliebe. Ebenso geht von dieser alles höhere Gefühls- und

Phantasiegemeinschaft aus und die Fähigkeit für dieselbe. In allen diesen Beziehungen bildet der Eintritt der Pubertät den Epochepunkt einer neuen Entwickelung.

§. 418. Aber die Ehe erschließt sich zur Familie, und hiermit kommt eine wesentliche Erweiterung der moralischen Sphäre und eine wesentliche Vervollständigung des moralischen Lebens zustande. Mit ihr treten nun auch die beiden Kreise der universellen Gemeinschaft, von denen sich in der Ehe für sich allein nur erst ziemlich unbestimmte Präformationen zeigen, in deutlichen Ansätzen bestimmt hervor. In den Kindern ist nämlich den Ehegatten ein Drittes gegeben, das, durch unmittelbare sinnliche Naturbande mit ihnen verknüpft, einen außer ihnen selbst liegenden Einigungspunkt für die Richtung ihres Verstandesbewußtseins und ihrer Willensthätigkeit, für ihr Handeln als erkennendes und bildendes abgibt. Und dieses Dritte fordert sie zugleich beide unmittelbar auf zu einem Handeln in Beziehung auf es — durch sein absolutes Bedürfniß, für dessen Befriedigung es noch nicht selbst Sorge tragen kann. Wie die elterliche Liebe schon in der Weise eines sinnlichen Naturtriebes die Eltern dringt, diesem Bedürfnisse der Kinder zuhülfe zu kommen, so macht sie auch, da sie beide Eltern gleichmäßig treibt, daß sie beide ihr auf diese Abhülfe gerichtetes Handeln vereinigen. So bildet sich zwischen ihnen eine neue Gemeinschaft des Handelns. Auch dieses neue Handeln der Eltern ist beides, ein Erkennen und ein Bilden. Denn die Kinder bedürfen es, daß der in ihnen angelegte Proceß des die materielle Natur und überhaupt die Welt Erkennens und Bildens sich in ihnen aktualisire; aber für sich allein können sie ihn nicht in den Gang bringen. Sie haben also das Bedürfniß, daß Andere für sie die äußere materielle Natur bilden und erkennen, und ihnen die Produkte dieses Bildens und Erkennens mittheilen durch Ernährung (im weitesten Sinne des Worts, so daß die Bekleidung, die Beobdachung u. dgl. miteinbegriffen ist,) und Unterricht. Zu einem solchen für die Kinder Bilden und Erkennen vereinigen nun die Ehegatten als Eltern ihr Handeln. Aber weil es für die Kinder, also für Dritte geschieht, muß ihr Bilden und Erkennen einen neuen Charakter annehmen. Bisher haben sie — wenigstens ins Große und Ganze genommen, — nur individuell gebildet

und erkannt, weil sie nur jeder für sein eigenes Bedürfniß bildeten und erkannten; jetzt aber haben sie für das Bedürfniß Anderer zu bilden und zu erkennen, und diesem Zweck entspricht ein individuelles Bilden und Erkennen nicht. Sie müssen vielmehr jetzt so bilden und erkennen, daß die Produkte ihres Bildens und Erkennens sich den Kindern mittheilen lassen, also überhaupt übertragbar sind. Ihr bisheriges Bilden war — wenigstens im Großen und Ganzen genommen, — ein Aneignen, ein Produciren von Eigenthum; aber das Eigenthum ist seinem Begriff zufolge unübertragbar. Ihr bisheriges Erkennen war ein Ahnen, ein Produciren von Ahnungen; aber die Ahnung ist ihrem Begriff zufolge unübertragbar. Uebertragbar sind die Produkte des Bildens und des Erkennens vielmehr nur dann, wenn sie den universellen Charakter an sich haben, mithin wenn sie die Erzeugnisse eines universellen Handelns sind. Nur die Sache und das Wissen sind übertragbar. Diese also müssen die Eltern für die Kinder hervorbringen, d. h. ihr für die Kinder Bilden und Erkennen muß ein universelles sein, ein Machen und ein denkendes Erkennen. So entsteht für die Eltern die Aufgabe des Machens und des denkenden Erkennens; und da sie sich derselben gemeinschaftlich unterziehen, so bildet sich zwischen ihnen auch eine Gemeinschaft einerseits des Machens und andrerseits des denkenden Erkennens, also ein Anfang sowohl eines bürgerlichen als auch eines wissenschaftlichen Lebens. Die Bedingungen der Normalität beider, der Rechtszustand und die Schule (im weitesten Sinne des Worts), sind in dem ehelichen Verhältnisse bereits in bestimmten Analogien gegeben. Für die volle Gegenseitigkeit der Mittheilung, durch welche die Normalität dieser beiden Gemeinschaften bedingt ist, bedarf es ja in der Familie keiner besonderen Gewährleistung. Da nämlich die Ehegatten Sachen und Wissen Jeder nicht für sich selbst, sondern für die Kinder produciren, in diesen aber untereinander selbst geeinigt sind und einander auf vollkommen gegenseitige Weise besitzen: so ist bei ihnen jede Schranke der Gemeinschaftlichkeit, es sei der Sachen oder des Wissens, unmittelbar ausgeschlossen.

Anm. 1. Im Verhältniß der Mutter zum Kinde reicht in der allerersten Zeit allerdings noch das individuelle Bilden aus. So

lange die Mutter das Kind säugt, braucht sie, um dasselbe zu ernähren, die materielle Natur nur individuell zu bilden, d. h. selbst anzueignen.

Anm. 2. Der erste Anfang des wissenschaftlichen Lebens in der Familie zeigt sich natürlich vorzugsweise auch als Kultur der Sprache.

§. 419. Je mehr die Ehe sich als Familie entfaltet, desto mehr konsolidiren sich die in ihr angelegten vier besonderen moralischen Gemeinschaften. Auch die Kinder treten sofort selbst mit ein in die individuellen Gemeinschaften, und vermöge ihrer natürlichen Zusammengehörigkeit mit den Eltern und unter einander gedeiht im häuslichen Kreise das Kunstleben zu einer solchen Unmittelbarkeit und die Geselligkeit zu einer solchen Rückhaltslosigkeit und Geläufigkeit, daß nach diesen beiden Seiten hin für alle weiteren Entwickelungen die Familie der normirende Typus bleibt*). Allmälig aber treten die Kinder auch in die universellen Gemeinschaften, wenn gleich nur mit relativer Vollständigkeit, mit ein, sich mitwirksam anschließend an das denkende Erkennen und das Machen der Eltern. Diese aber, in ihrer elterlichen Liebe nicht bloß das augenblickliche Bedürfniß der Kinder ansehend, sondern auch das künftige, produciren ein immer umfassenderes festes Kapital von (übertragbarem) Wissen und (übertragbaren) Sachen (Vermögen).

§. 420. Diese Anfänge aller vier besonderen Hauptsphären der moralischen Gemeinschaft sind in der Ehe und der Familie noch ganz unorganisirte; sie sind hier noch embryonisch ungeschieden in einander, in noch völlig unmittelbarer Synthese, in bloßer Indifferenz, welche auch gar noch nicht einmal einen Anfang macht, sich aufzulösen**).

II. Der Stamm und der patriarchalische Zustand.

§. 421. Die Familie löst sich nothwendig in sich auf einerseits durch das Selbständigwerden der Kinder***), die eigene Familien stiften, andrerseits durch das (sinnliche) Ableben der Eltern. Die

*) Schleiermacher Syst. d. Sittenl., S. 162. 249.
**) Schleiermacher, Syst. d. Sittenlehre, S. 169 f.
***) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sittenl., S. 268.

Eine Familie breitet sich in eine Vielheit von Familien aus, die je länger desto zahlreicher wird und allmälig zu einem **Stamme** erwächst. Diese vielen Familien, welche den Stamm bilden, stehen jedoch, weil sie aus derselben natürlichen Wurzel hervorsprossen, nicht isolirt neben einander, sondern sie werden unmittelbar unter einander verschlungen durch das materielle (sinnliche) Naturband der Blutsverwandtschaft, und sie fühlen sich deßhalb als zusammengehörig, und erkennen sich gegenseitig als einander gegenüber berechtigt an. So besteht auch unter ihnen die in der ursprünglichen Familie entstandene moralische Gemeinschaft nach ihren vier wesentlichen Seiten fort. Durch ihre gemeinsame Abstammung ist in dem Stammhaupt auf unmittelbare Weise für alle einzelnen Familien ein gemeinsamer Einheitspunkt gegeben. Je mehr sich übrigens in dieser Gemeinschaft die Zahl der Individuen vervielfältigt, desto mehr tritt die durch ihren materiellen (sinnlichen) Naturzusammenhang unmittelbar gegebene Gleichheit des Zustands und des Handelns für den Einzelnen als ein Allgemeines und Objektives heraus, von dem er seine eigene individuelle Weise ebenso bestimmt unterscheidet als er sie darin wiederfindet, d. i. als Familiensitte*). Diese letztere ist bei dem — unter der Voraussetzung der reinen Normalität der moralischen Entwickelung zu setzenden — absoluten Ineinandersein des Sittlichen und des Religiösen zugleich Familienreligion. Dieß ist der **patriarchalische Zustand****).

Anm. Ob die Entwickelung der moralischen Gemeinschaft von Einem Menschenpaare anhebt oder von mehreren, das ist hier für das Wesen der Sache durchaus unerheblich. Im letzteren Falle komplicirt sich nur der Verlauf.

III. Die Völker und die Staaten.

§. 122. Im Verlauf der Erweiterung dieser patriarchalischen Stammesfamilie tritt jedoch unvermeidlich ein Wendepunkt ein, in welchem sie ihren specifischen Familiencharakter einbüßt. Einerseits

---

*) Ueber den Familiencharakter vgl. Schleiermacher, System d. Sittenlehre, §. 265.

**) Eine sinnvolle Schilderung desselben gibt Lotze, Mikrokosmus, III., S. 249—251.

je mehr die Familie sich verzweigt, desto mehr schwächt sich das unmittelbare sinnlich natürliche Gefühl der blutsverwandtschaftlichen Zusammengehörigkeit ab, welches ihre Glieder zusammenhält, und mit der Zeit tritt nothwendig ein Punkt ein, von dem ab es als erloschen zu betrachten ist. Andrerseits indem sie sich räumlich immer weiter ausbreitet, überschreitet sie zuletzt die Grenzen der eigenthümlich gearteten geographischen Naturbasis, auf der sie ursprünglich erwuchs und von der sie ihren eigenthümlichen Stammcharakter empfing. Ueber eine Mehrheit von specifisch different gearteten geographischen Naturbasen ausgebreitet, modificirt sich der Stammcharakter zu einer Mehrheit von specifisch differenten Formen, und zugleich — was von ganz besonders eingreifender Bedeutung ist, — bildet sich im ursächlichen Zusammenhange damit eine Differenz der Sprache, welche letztere sich somit in eine Vielheit von Sprachen zerspaltet. Auch von dieser Seite her zersetzt sich folglich die patriarchalische Stammverbindung in sich selbst. Allein eben auf dieser letzteren Seite liegt auch schon wieder ein neues organisirendes und hiermit einigendes Princip. Es vertheilt sich nämlich vermöge des Hervortretens jener Differenzen höherer Potenz die große Masse der immer loser neben einander stehenden einzelnen Familien in eine Mehrheit von besonderen Massen, die sich, jede durch die Identität ihrer specifisch differenten geographischen Naturbasis, in sich selbst zu einheitlichen Totalitäten zusammenschließen, zu Völkern*). Das entscheidende Moment dabei liegt darin, daß die mehreren Modifikationen, in welche die dem Stamme von Hause aus gemeinsame Sprache auseinander gegangen ist, für einander unverständlich werden**).

Anm. Die Auflösung der patriachalischen Stammverbindung und die Zerspaltung der Sprache fallen in Eins zusammen. — Dem §. zufolge ist uns die Getheiltheit der Menschheit in eine Vielheit von Völkern an und für sich keineswegs erst die Folge eines Bruchs, der in die normale Entwickelung derselben eingetreten. Bekanntlich hat der neuere Schelling das Problem der Entstehung der Völker,

*) Ueber das Verhältniß des Volks zum Boden vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sittenl., S. 277.

**) Schelling, Einleit. in die Philos. der Mythol. (S. W., II, 1), S. 111: „Keine Sprache entsteht dem fertigen und vorhandenen Volk.“

unter besonders starker Betonung seiner Schwierigkeit, eingehend behandelt: Einleit. in die Philosophie der Mythologie (S. W., II., 1,), S. 92—119. 128—136. Vgl. auch S. 155 f. 181. 232 f.*). Er will nichts davon hören, daß geographische Verhältnisse die Trennung der Völker verursacht. „Ein bloß räumliches Auseinandergehen," schreibt er S. 95, „würde nur gleichartige, nie ungleichartige Theile geben, die von ihrer Entstehung an sich physisch und geistig ungleichartig sind." (Eine Bemerkung, auf welche die Antwort in der obigen Darstellung schon gegeben ist.) Und ebenso: „Eine innere, eben darum unaufhebliche und unwiderrufliche Trennung, wie sie zwischen Völkern besteht, kann überhaupt nicht bloß von äußeren, sie kann also auch nicht von bloßen Naturereignissen bewirkt sein." (S. 95.) Ferner S. 101: „Nicht weniger unwiderleglich ist, ... daß der Völkertrennung schon darum, weil sie eine Zertrennung der Sprachen unumgänglich mit sich brachte, im Innern der Menschen eine geistige Krisis vorausgehen mußte." Seiner Meinung nach ist die Ursache der Völkertrennung der Polytheismus gewesen (S. 119. 156.), und es kann „die Mythologie eines jeden Volkes nur zugleich mit ihm selbst entstehen." „Jedes Volk", sagt er S. 109, „ist als solches erst da, nachdem es sich in Ansehung seiner Mythologie bestimmt und entschieden hat". Einigermaßen verwandt mit seiner Ansicht ist die von Karl Snell, bei dem (Die Schöpfung des Menschen, S. 92 f.,) es heißt: „Aus der inneren Unruhe solcher widerstrebenden Elemente treten die Keime in einseitiger Entwickelung zu charaktervoller Bestimmtheit nach verschiedenen Richtungen auseinander. Es bildet sich zuerst eine Verschiedenheit der religiösen Anschauungen und der Lebensideale. Wollte man die dadurch herbeigeführte Trennung unsrer Vorstellung näher bringen, so könnte man sie wohl am füglichsten mit einem Zerfallen in Sekten vergleichen. Indem im Fortgang der Entwickelung die Ideenkreise derselben sich immer unverständlicher werden, und zugleich eine größere Abstoßungskraft auf einander ausüben, entsteht die Scheidung der Völker, die erst wesentlich aus innerem Grunde erfolgt, wodurch allein sie auch eine wahre Scheidung wird. Die zunehmende Unverständlichkeit und gegenseitige Fremdartigkeit der sich scheidenden Ideenkreise wird in der Sage eine Verwirrung der Sprachen genannt." — Geistreiche Erörterungen über

*) Wider Schelling erklärt sich Mehring, Religionsphilos., S. 352 f. Vgl. S. 384 f. 483. 485. Vgl. auch Lotze, Mikrokosmus, III., S. 58 f.

den Grund der Getheiltheit der Menschheit in eine Vielheit von Völkern bei Ehrenfeuchter, Praktische Theol., I., S. 215—224. 252. Vgl. auch S. 302—306.

§. 423. Die sinnlich natürlichen Grundlagen, auf denen im Stamme in seinem patriarchalischen Zustande die Gemeinschaft beruhte, das blutsverwandtschaftliche Band, welches die Einzelnen aneinander knüpfte, und die gemeinsame Familiensitte, sind in dem Volke, wie es sich aus der Auflösung des Stammes hervorbildet, naturnothwendig in solchem Grade erschlafft, daß sie nicht vermögend sind, die Gemeinschaft auch forthin noch zusammenzuhalten. Nun begründet zwar die nationale Einheit und vor allem die Identität der Sprache, in welcher jene ihren prägnantesten Ausdruck findet, das Bewußtsein einer eigenthümlichen Zusammengehörigkeit; indeß dieses Band ist doch im Vergleich mit dem bisherigen blutsverwandtschaftlichen nur ein lockeres, und es wird bei weitem überwogen von der daneben je länger desto stärker hervortretenden Differenz der Individualität in den menschlichen Einzelpersonen. Je länger nämlich die menschliche Gattung sich fortpflanzt, desto schärfer differenzirt sie sich nothwendig in ihren Einzelwesen, desto individueller ausgeprägt und folgeweise desto differenter unter einander werden diese; und dieser Differenzirungsproceß beschleunigt sich gerade in demselben Verhältniß, in welchem bei der immer weiteren Ausbreitung der Familie und des Stammes die Identität des Familien- und des Stammcharakters zurücktritt. Gegen diese Auflösung des blutsverwandtschaftlichen Kittes kann die Gemeinsamkeit der Familiensitte einen wirksamen Widerstand deßhalb nicht leisten, weil sie ja zugleich mit erlischt mit dem patriarchalischen Familienleben, und ihr Bestand an die Fortdauer der patriarchalischen Auktorität eines Familien- oder eines Stammhaupts gebunden ist. Es lösen sich also auf der einen Seite die unmittelbar gegebenen sinnlich natürlichen Bande immer mehr, und auf der anderen Seite treten die menschlichen Einzelwesen mit immer schärferen individuellen Differenzen einander gegenüber; und so fällt denn die menschliche Gemeinschaft, *sofern sie durch ein sinnlich natürliches Band zusammengeschlossen wird*, jetzt unvermeidlich auseinander. Der Einzelne fühlt sich jetzt nicht mehr *überwiegend* als Bestandtheil eines *Naturganzen*, sondern

er fühlt sich als in sich selbst diesem gegenüber selbständig, er fühlt sich als zu ihm in einem **moralischen** Verhältnisse stehend.

§. 424. Allein deßhalb geht doch die menschliche Gemeinschaft nicht **überhaupt** in Trümmer, sondern indem jene ihre ursprüngliche Basis zerborsten ist, baut sie sich sofort auf einer **neuen** und zwar **höheren** Grundlage, die zugleich eine in sich selbst schlechthin haltbare ist, wieder auf. Während des bisherigen Bestandes einer auf dem unmittelbar gegebenen sinnlich natürlichen Fundamente ruhenden menschlichen Gemeinschaft hat ja in ihrem Schooße **eine moralische Entwickelung**, eine Entwickelung der **Moralität** stätig stattgefunden, und es ist in ihr die Idee der Moralität in dem Bewußtsein aller Einzelnen zu immer vollerer Klarheit und Deutlichkeit aufgegangen; und zwar dieß bestimmt zugleich (vermöge ihrer Identität in Allen) als das Alle wahrhaft und allein auf schlechthinige und schlechthin bleibende Weise verknüpfende Gemeinschaftsband. Insonderheit ist in ihr durch den Fortschritt der Bildung die in Allen schlechthin sich selbst gleiche universelle Humanität in allen Einzelnen immer vollständiger herausgebildet worden aus ihrer von Natur partikulären Individualität, und die Einzelnen sind so genau nach Verhältniß ihrer Gebildetheit in ihren individuellen Differenzen einander zugänglich und zugehörig geworden. Auf der Grundlage des natürlich sinnlichen Bandes selbst ist so ein neues Gemeinschaftsband erwachsen, das, wenn jenes nachläßt, an seiner Stelle in Wirksamkeit treten soll. In demselben Maße, in welchem die zusammenhaltende Kraft der blutsverwandtschaftlichen Natureinheit allmälig sich abspannte, ist so die Macht des moralischen Bandes mehr und mehr erstarkt. Das von vornherein ganz überwiegend nur unmittelbar und auf materiell natürliche Weise gegebene Gemeinschaftsverhältniß unter den Menschen ist nach und nach immer mehr ein durch **die eigene persönliche Selbstbestimmung der Einzelnen**, also ein von diesen selbstbewußter- und selbstthätigerweise **gesetztes**, m. E. W. ein **wirklich moralisches** geworden. Und so gebricht es denn, wenn der Stamm infolge davon, daß der ihn zusammenhaltende blutsverwandtschaftliche sinnliche Naturzug ermattet, sich in mehrere Völker zersetzt, in diesen nicht an einem **neuen** bindenden Princip, das sie jedes in sich selbst zu einem einheitlich geschlossenen

Ganzen der Gemeinschaft zusammenfaßt, und zwar auf unbedingt haltbare Weise. Jedes einzelne von den aus dem Stamm sich herauslösenden Völkern bringt in sich, d. h. in allen ihm zugehörigen Individuen, die klare und wirksam lebendige moralische Idee, die ihrem Begriff zufolge ausdrücklich eine teleologische ist, die Idee des moralischen Zwecks, schon mit zu seiner Konstituirung hinzu, und folglich auch das Bewußtsein darum, daß die moralische Aufgabe sich ihm als seine Aufgabe stellt. Nun ist aber, wie wir bereits wissen (s. 1. Abschn., 2. Hauptst., II., und 3. Abschnitt, 1. Hauptst.), der moralische Zweck — weil er nicht durch den Einzelnen für sich allein verwirklicht werden kann, sondern nur durch das gemeinsame Handeln aller Einzelnen, — in concreto die Herstellung der moralischen Gemeinschaft. Dieß ist es also, was sich dem Volke unmittelbar als seine Aufgabe stellt: innerhalb seines Bereichs die moralische Gemeinschaft auf durchgeführte Weise zu vollziehen; und so konstituirt sich denn das Volk mit klarem Bewußtsein auf der Basis der moralischen Idee selbst zu einer Gemeinschaft, deren Zweck ausdrücklich die Realisirung der moralischen Zweckidee mittelst der Realisirung der moralischen Gemeinschaft ist. Mit anderen Worten: die nationale Gemeinschaft konstituirt sich als nationaler Staat*). Denn eben dieß ist der Begriff des Staats, daß er die menschliche Gemeinschaft ist, welche mit Bewußtsein**) moralische Gemeinschaft ist, d. h. mit Bewußtsein ihren Zweck in die Lösung der moralischen Aufgabe selbst durch die Realisirung der vollendeten moralischen Gemeinschaft setzt***).

---

*) Mit Recht sagt Hegel (bei Rosenkranz, Hegels Leben, S. 244.): „Der Zustand der Barbarei besteht darin, daß eine Menge ein Volk ist ohne zugleich ein Staat zu sein." Vgl. Schaller, Psychol., I., S. 190: „Die Stämme und Nationalitäten unterscheiden sich von den Racen vor allem dadurch, daß sie zugleich die Basis für ein sittliches Zusammenleben bilden. Die Nation wird zum Volke, zum Staate."

**) Marheineke, Theol. Moral, S. 243: „Das . . . . Vernünftige . . . . ist im Staat befreit, das sich selbst Wissende, und so erst zu seiner wahrhaftigen Wirklichkeit gelangt."

***) Trendelenburg, Naturrecht, S. 284 f.: „Jeder Staat ist ein Versuch, den idealen Menschen zu verwirklichen. Es ist die Idee des Staates — Verwirklichung des universellen Menschen in der individuellen Form des Volks und daraus Selbstgenügung und Selbständigkeit. . . . . So wird

In concreto ist nun aber das Moralische nur als das Religiös-Sittliche realisirbar und existirt nur als dieses: und so bestimmt sich der Begriff des Staats näher dahin, daß er diejenige Gemeinschaft ist, deren Zweck die Realisirung der moralischen Zweckidee mittelst der Realisirung der religiös-sittlichen Gemeinschaft ist. Endlich gehört aber zu seinem Begriff wesentlich auch noch dieß, was in dem Begriff der Gemeinschaft, die sich hier ergeben hat, gleichfalls ausdrücklich liegt: daß er eine religiös-sittliche Gemeinschaft als eine wesentlich nationale ist*). Denn infolge davon, daß in dem Begriff des Erdkörpers die klimatischen Differenzen wesentlich mitgesetzt sind, kann das menschliche Geschlecht nur als eine Vielheit von Völkern gedacht werden. Der Staat ist daher als eine Gemeinschaft von der ebenbeschriebenen Art immer nur innerhalb des Bereichs irgend eines einzelnen Volks denkbar, also nur als eine Vielheit, und zwar näher als eine Totalität von nationalen Staaten.

Anm. 1.**) Es bedarf wohl nicht erst der Erinnerung, daß die

---

der Staat real aus der Ergänzung der Einzelnen, und hat zugleich in dem Wesen des Menschen, welches er nach allen Seiten zur Darstellung bringen soll, sein ideales Maß. Was an menschlicher Thätigkeit im Einzelnen ein vergängliches gebrechliches Bruchstück ist, oder gar Bruchstück eines Bruchstücks, das wird durch den Staat in der Gemeinschaft ein bleibendes vielseitiges Ganze. . . . . Was der einzelne Mensch dem Vermögen nach ist, was in dem Einzelnen angelegt liegt, aber in dem Einzelnen für sich Anlage bliebe, das ist der Staat in der Entwickelung und Wirklichkeit. An dem reichen Inhalt der Idee gemessen, ist der Einzelne nur der potentielle Mensch, erst der Staat in der Geschichte des Volks ein aktueller." S. 425 f.: „Wo wir geschichtliche Staaten in menschlichen Tugenden sich bewegen und aufblühen sehen, fühlt sich in diesen großen Anschauungen unser sittliches Wesen bestätigt und gehoben."

*) Trendelenburg, Naturrecht, S. 286: „Der Staat ist nur Mensch im Großen indem er eine Geschichte hat, und er hat sie vor allem nach seiner individuellen Seite durch das Volk. . . . . Er setzt darin die überkommene Arbeit der Vernunft fort, welche nicht mit dem Individuum stirbt. . . . . So soll der Staat ein volksthümliches und geschichtliches Ganzes sein, bewußt und in sich selbständig, den Begriff des Menschen nach allen Seiten verwirklichend, in welchem die Glieder sich ihrer selbst und des Ganzen bewußt werden und in der Vernunft des Ganzen frei sind. Seine Macht ist die sich als Wille verwirklichende Vernunft." Vgl. S. 285: „Dieser universelle Beruf des Staates ist die Seele des individuellen Volkes. Jedes Volk arbeitet an ihm auf seine Weise als an seiner sittlichen Aufgabe."

**) Ueber die Geschichte des Begriffs des Staats s. in der Kürze Trendelenburg, Naturrecht, S. 291—296.

hier aufgezeigte **Genesis** des Staats die reine Normalität der moralischen Entwickelung zu ihrer Voraussetzung hat, und folglich in der **empirischen** Geschichte so wenig als diese vorkommt und vorkommen kann. Eben deßhalb **kann** auch der hier aufgestellte **Begriff** des Staats dem in unsrer geschichtlichen Erfahrung gegebenen Staate **unmöglich** entsprechen. Ich habe hiervon für meine Person das klarste Bewußtsein; kann mich aber dadurch nicht im geringsten an der Richtigkeit jenes Begriffs **an sich selbst** und an seiner **direktiven** Bedeutung für die geschichtliche Entwickelung unseres empirischen Staats beirrt finden. Daß ich, **wie Stahl**, (Philosophie des Rechts, 2. Aufl., II., 1, S. 82,) gegen mich erinnert, den Staat — nämlich den Staat, seinem reinen Begriff nach genommen, — „nicht bloß mit der Sittlichkeit parallelisire, sondern ihm die Sittlichkeit zum Begriffe gebe," und „die sittlich objektive Lebensgestaltung nicht von der subjektiven Sittlichkeit scheide" (was nur nicht etwa als ein nicht **unterscheiden** beider verstanden werden darf,): das hat — abgesehen davon, daß ich jetzt hier überall statt von der **Sittlichkeit** und dem **Sittlichen** korrekter von der **Moralität** und dem **Moralischen** rede, — seine volle Richtigkeit, scheint mir aber auch so lange unumstößlich, als es dabei bleibt, daß einerseits ein gesunder und blühender Staat nur möglich ist, sofern seine Bürger „subjektiv" Moralischgute sind*), und andrerseits die moralische Tugend des Einzelnen sich nur in einer moralisch guten „objektiven Lebensgestaltung" gedeihlich entwickeln und in vollendeter Weise realisiren kann**).

*) Die Unhaltbarkeit der hergebrachten Ansicht, daß das juristische und politische Gesetz nur die äußere That, nur Legalität, nicht auch „Moralität" fordere und zu fordern brauche, weist vortrefflich auf **Trendelenburg**, Naturrecht, S. 16—21. 74. 76. **Ebenderselbe** schreibt ebendas., S. 443: „Es ist unrichtig, die Dauer der Staatsverfassung wie in einem Bau der Massen nur statisch und mechanisch anzulegen, und für diesen Zweck ein Gleichgewicht der Gewalten, also gegen möglichen Eigennutz der Einen möglichen Eigennutz der Anderen, gegen die Selbstsucht der Einen die Selbstvertheidigung der Andern abzuwägen. Es hilft der am besten berechneten Verfassung nichts, wenn sie nicht ethisch gegründet ist, d. h. wenn nicht jede Macht im Staate den Willen hat, indem sie sich selbst erhält und erweitert, das Ganze zu erhalten und zu erweitern. Massen beharren, indem sie nur dem Zuge ihrer Schwere folgen; aber es unterscheidet die menschliche Macht von der blinden Gewalt der Masse, daß sie in ihr Streben das Allgemeine aufnehme. Es ist das Grundgesetz, daß die Macht sich zum Schutz wende."

) **Trendelenburg, Naturrecht, S. 40: „Die wachsende Verwirklichung der Idee des Menschen ist der Impuls der Weltgeschichte — und der einzelne Mensch ethisirt sich nur in diesem großen Zusammenhang. Der Mensch ist in-

An einem späteren Orte (II., 2, S. 102—108, vgl. auch S. 122 f.) legt ja Stahl selbst durch die That Zeugniß dafür ab, es daß sich heutiges Tages unmöglich umgehen läßt, die Sache auf diese Art anzusehen, indem er sich auf merkwürdige Weise hin- und herschaukelt zwischen der Verwerfung und der Behauptung der auch von mir vertretenen Vorstellung. Daß ich aber „den ganz heterogenen Charakter" der „sittlich objektiven Lebensgestaltung" „in unserem wirklichen Zustande unbeachtet lasse", das ist gleichfalls ganz begründet, wenn damit ein grundsätzliches Nichteingehen auf diese Seite an der Sache an einem bestimmten wissenschaftlichen Ort, dem die Reflexion auf sie fremd ist, gemeint wird; keineswegs aber, wenn mir damit abgesprochen werden wollte, jene Betrachtung überhaupt mit aufgenommen zu haben in den Kreis meiner Begriffsbestimmungen über den Staat. In meiner Ethik gehört dieselbe noch nicht an diesen Ort, sondern erst in die zweite Abtheilung der Lehre vom moralischen Gut und in die Pflichtenlehre, wo sie auch von mir nicht übergangen worden ist. Wie der Einwurf bei Stahl gemeint ist, wenn er sich in dem Satze ausdrückt, „das Wesen des Staats sei nicht Sittlichkeit, sondern Recht", beruht er hauptsächlich darauf, daß auch dieser Rechtslehrer sehr zur Ungebühr*) die Unterscheidung verabsäumt zwischen dem Staat als Totalität und der einzelnen besondere Sphäre in ihm, die ich das bürgerliche Leben genannt habe, und für die auch mir das charakteristisch ist, daß sie eine Rechtsgemeinschaft ist (§. 402.), so wie ich auch ihre vor allen übrigen besonderen Kreisen vorwiegende Bedeutung für den Staat ausdrücklich anerkenne (§. 403.). Die Ansicht, welche das Wesen des Staats darein setzt, daß er ein Rechtsinstitut ist**), kennt einen Begriff des Staats nur unter der

sofern ein geschichtliches Wesen, als der Einzelne an dem objektiven Menschen ein Glied wird, an der Gliederung des historischen Staats, und zuletzt an der in der Geschichte sich entwickelnden Substanz der Menschheit." Vgl. daselbst das Weitere. Ueber die fördernde Wirkung des politischen Gesetzes auf die Moralität s. Fichte, Die Grundzüge des gegenw. Zeitalters (S. W., VII.,), S. 169. 215 f.

*) Vgl. in dieser Beziehung die vortrefflichen Bemerkungen von Trendelenburg, Naturrecht, S. 281 f. 359. Sehr wahr sagt er von der „gewöhnlichen" Vorstellung vom Staat, sie „schaue denselben lediglich in den Beamten und der Regierung an" (S. 281), sie „beschreibe ihn als einen besonderen Kreis, und wisse ihn doch nirgends zu begrenzen." (S. 282.)

**) Trendelenburg, Naturr., S. 289: „Nach der dargelegten Anschauung ist der Staat weder Rechtsstaat noch Polizeistaat allein." Ueber die schiefen Vorstellungen, die sich mit den Benennungen „Polizeistaat" und „Rechtsstaat" zu verbinden pflegen, s. ebendas. S. 289—291.

Voraussetzung der moralischen Abnormität, ganz wie ehedem die gemeine Rede ging, wenn die Menschen alle gut wären, so würde es einen Staat überhaupt nicht geben, und die moralische Tendenz müsse dahin gehen, den Staat allmälig ganz entbehrlich zu machen*). Wobei es nur verwunderlich ist, daß der Heiland eben dazu gekommen ist, um einen Gottesstaat, ein Himmelreich zu begründen und je länger desto vollständiger herzustellen. Heute zu Tage hat sich jedoch das Bewußtsein bereits Bahn gebrochen unter uns**), daß der bloße Rechtsstaat der Idee des Staats noch nicht wirklich entspricht, und daß diese vielmehr sich nur in einer wesentlich moralischen Gemeinschaft befriedigt. Nur steht der klaren Einsicht in den Sachverhalt in diesem Punkte leider eine große Schwierigkeit im Wege, die Versäumung der Unterscheidung zwischen dem Moralischen und dem Sittlichen. Denn freilich die abstrakt moralische Gemeinschaft ist der Staat nicht, sondern die konkret moralische, d. h. die moralische Gemeinschaft ausdrücklich als die sittliche (und zwar dem Begriff des Sittlichen zufolge näher die religiös-sittliche). In der bloß moralischen Gemeinschaft, d. i. in der Gemeinschaft der Selbstbestimmung lediglich als solcher, also ohne ein Objekt derselben, kann ja natürlich niemand den Staat wiedererkennen, — auch ganz abgesehen davon, daß sie ohnehin ein Ungedanke ist, ein Unding. Wem moralisch und sittlich identische Begriffe sind, der kann sich daher freilich nicht finden in den wahren Begriff des Staats. Wenn wir nun in unsern Tagen, wie gesagt, wenigstens einen Anfang gemacht

---

*) Hiergegen vgl. Hegel, Encyklopädie (S. W., VII., 2,), S. 398: „Diejenigen, welchen Gesetze sogar ein Uebel und Unheiliges sind, und die das Regieren und Regiertwerden aus angestammter Liebe, angestammter Göttlichkeit oder Adeligkeit, durch Glauben und Vertrauen für den echten, die Herrschaft der Gesetze aber für den verdorbenen und ungerechten Zustand halten, — die übersehen, daß die Gestirne u. s. f., wie auch das Vieh, nach Gesetzen und zwar gut regiert werden, — Gesetzen, welche jedoch in diesen Gegenständen nur innerlich, nicht für sie selbst, nicht als gesetzte Gesetze sind, — daß der Mensch aber dieß ist, sein Gesetz zu wissen, und daß er darum wahrhaft nur solchem gewußtem Gesetze gehorchen kann, wie sein Gesetz nur als gewußtes ein gerechtes Gesetz sein kann, sonst aber schon nach dem wesentlichen Inhalt Zufälligkeit und Willkür, oder wenigstens damit vermischt und verunreinigt sein muß." S. auch Palmer, Moral des Christenthums, S. 54 f. Desgl. Lotze, Mikrokosm., III., S. 397—400.

**) S. z. B. Thilo, Die theologisirende Rechts- und Staatslehre, S. 330 bis 332. 388 f. Vgl. Rehring, Religionsphilos., S. 314 f.

haben, demselben auf die Spur zu kommen*), so holen wir übrigens damit nur die Alten ein, die uns in diesem Punkte mit der richtigen Einsicht längst zuvorgekommen sind**). Unser Staat ist eben durch die Macht der christlichen Geschichte im Lauf der Zeit immer wieder ein anderer geworden; er ist jetzt etwas gar viel anderes als was er vor mehreren Menschenaltern noch war. Und zwar nicht etwa bloß im Bewußtsein der Zeitgenossen***), sondern auch thatsächlich: wie es denn in dieser Beziehung sehr bezeichnend ist, daß es uns jetzt nicht mehr möglich ist, was ehedem etwas völlig gemeingültiges war, die politische Gesinnung des Individuums als etwas zu betrachten, was mit dem Stande seiner Moralität in keinem nothwendigen Zusammenhange stehe. Denjenigen, welchen die sich ganz von selbst verstehende Unterscheidung zwischen der apriorischen Konstruktion einer Theorie und der Beurtheilung und Behandlung empirischer Zustände schwer fällt, darf ich die Versicherung geben, daß ich weit entfernt bin von einer idealisirenden Auffassung der geschichtlichen Erscheinung des Staats, insbesondere auch der in der Gegenwart gegebenen. Der dritte Theil dieser Ethik beurkundet genugsam, wie wenig die geschichtliche Bewegung des Augenblicks mich individuell mit reinem Wohlgefühl anspricht. Nichts desto weniger berufe ich mich für meine spekulative Theorie getrost auf das Zeugniß der Geschichte. Diese spricht ja nicht allein durch das, was sie schon als fertiges Produkt abgesetzt hat, an und für sich, sondern ganz besonders auch durch die Tendenzen, die sie in ihrem Produciren zutage legt. Der em-

---

*) Aber allerdings auch nur erst einen Anfang. Denn wer sollte es für möglich halten, daß noch immer die Meisten, wenn vom Staate die Rede ist, als echte Philister dabei an nichts anderes denken als an die Staatsregierung und ihre Verwaltungsmaschine? Aber es ist leider so.

**) Bunsen, Gott in der Geschichte, II., S. 547: „Der Staat ist dem Plato nichts als die Verwirklichung des Guten und Wahren in der größtmöglichen Allgemeinheit und Stärke."

***) Novalis Schriften, II., S. 174: „Der Staat wird zu wenig bei uns verkündigt. Es sollte Staatsverkündiger, Prediger des Patriotismus geben. Jetzt sind die meisten Staatsgenossen auf einem sehr gemeinen, dem feindlichen sehr nahekommenden Fuße mit ihm." Marheineke, Theol. Moral, S. 557: „Wer die Weisheit Gottes in der Natur bewundert, muß die Weisheit Gottes im Staat noch weit mehr bewundern." u. s. w.; Einen scharfen Gegensatz zu solchen Stimmen bildet Schopenhauer, der (Die beiden Grundprobleme der Ethik, 2. A., S. 194,) den Staat „das Meisterstück des sich selbst verstehenden, vernünftigen, auf summirten Egoismus Aller" nennt. (Vgl. auch S. 217 f.)

pirische Staat, zumal der christliche, hat im Lauf der Geschichte fort und fort eine wirkliche geschichtliche Entwickelung gehabt, und worauf diese seine geschichliche Entwickelung letztlich hinaus will, das scheint mir dermalen unter uns auch für den bloß reflektirenden Geschichtsbeobachter kein Geheimniß bleiben zu können, nach den Ereignissen der letzten achtzig bis neunzig Jahre. Ist es denn möglich, den Begriff des Staats, von welchem aus unsre Staaten ihre Geschichte begonnen haben, immer noch festzuhalten, nachdem sie vermöge dieser ihrer Geschichte denselben längst thatsächlich überholt und Lügen gestraft haben? Nachdem unsere Staaten bei ihrer Konstituirung allerdings mit der Sphäre des bürgerlichen Lebens angehoben, und sich lange Zeit ausschließend auf sie und ihren Ausbau beschränkt haben, haben sie gleichwohl, durch eine innere Nothwendigkeit wider Willen und Wissen dazu getrieben, allmälig auch die übrigen Elemente des Moralischen, zunächst bestimmt als des Sittlichen, eins nach dem anderen mit in ihren Zweck aufnehmen müssen, und sind s. g. Kulturstaaten geworden. Ist dieß gleich zur Zeit lange noch nicht mit schlechthiniger Vollständigkeit geschehen, so ist doch der Staatszweck augenscheinlich stätig in einer solchen Erweiterung begriffen, und es läßt sich absolut keine Grenzlinie bestimmen, an der diese voraussichtlich stehn bleiben wird. Vielmehr ist jeder Gedanke an ein solches Stehnbleiben dadurch ganz ausdrücklich ausgeschlossen, daß nachdem jene thatsächliche Bewegung unserer Staaten auf die Realisirung nationaler moralischer Gemeinwesen hin anfänglich eine bloß unwillkürliche und unbewußte war, sie jetzt immer bestimmter eine klar bewußte und beabsichtigte zu werden beginnt, immer entschiedener die Konsequenz einer entsprechenden Erfassung des vollen Begriffs des Staats selbst. Ich für mein Theil kann nicht darüber hinaus, das, was klar vor meinen Augen liegt, zu erblicken, wenn gleich Andere es nicht sehen, und weiß mich unschuldig daran, daß ich nun einmal nicht bloß den Strom der Geschichte vorüberfließen sehe, sondern zugleich in seinem Rauschen die Rede der Geschichte von ihrem Sinn und ihrem Gesetz vernehme.

Anm. 2. Einen sehr würdigen Begriff vom Staate hat Schelling, nur daß freilich der Gedanke desselben auch ihm lediglich unter der Voraussetzung eines Bösen in der Welt entsteht. Der Staat ist ihm „die äußere mit zwingender Gewalt ausgerüstete Vernunftordnung“. In der Einleit. in d. Philsoph. d. Mythol., (S. W., II., 1), S. 533 schreibt er: „Es geht . . . . der wirklichen oder

äußeren Gemeinschaft zwischen Menschen eine intelligible Ordnung vorher; deren bloßer Inhalt jedoch würde in einer Welt von thatsächlichem Sein alle Bedeutung verlieren, wenn nicht mit dem Inhalt auch das Gesetz überginge, d. h. ebenfalls thatsächliche Geltung erhielte und als eine Macht erschiene, nicht bloß im Menschen, d. h. in seinem Gewissen, sondern auch außer ihm, wenn nicht also in diese Welt eine mit thatsächlicher Gewalt bewaffnete Verfassung einträte, d. h. eine solche, in der Herrschaft und Unterwerfung stattfindet. Diese äußere mit zwingender Gewalt ausgerüstete Vernunftordnung ist der Staat, der materiell genommen eine bloße Thatsache ist und auch nur eine thatsächliche Existenz hat, aber geheiligt durch das in ihm lebende Gesetz, das nicht von dieser Welt, noch von Menschen ist, sondern sich unmittelbar von der intelligiblen Welt herschreibt. Das zur thatsächlichen Macht gewordene Gesetz ist die Antwort auf jene That, durch welche der Mensch sich außer der Vernunft gesetzt hat; dieß die Vernunft in der Geschichte." In den Anmerkungen zu dieser Stelle bemerkt der Verf. noch: „Im Staat lebt man *κατά τινα νοῦν καὶ τάξιν ὀρθὴν, ἔχουσαν ἰσχύν*: Ausdrücke des Aristoteles Ethic. Nicom., X., 9 (p. 189, 28). Letzterem gleich im Folgenden entsprechend: *δύναμις ἀναγκαστική*." Und: „Gleichwie diese intelligible Ordnung unabhängig vom Individuum und ohne dessen Willen in der Welt ist, so ist sie auch die von selbst sich einführende dadurch, daß ihr natürliches Dasein in der Familie gegeben ist (die väterliche Gewalt)." Dazu ebendas. S. 538: „Die Vernunft, welche die Natur selbst, das über dem bloß erscheinenden und zufälligen Sein stehen bleibende Seiende ist, die Vernunft in diesem Sinne bestimmt den Inhalt" (!) „des Staats, aber der Staat selbst ist noch mehr, er ist der Akt der ewigen, dieser thatsächlichen Welt gegenüber wirksamen, d. h. eben praktisch gewordenen Vernunft". S. überhaupt die ganze Stelle S. 535—554. 589 f. Desgl. Philos. der Mythol. (S. W., II., 2,), S. 282 f.

Anm. 3. Nur weil im patriarchalischen Zustande ungeachtet seines Charakters unmittelbarer Natürlichkeit doch eine stätige moralische Entwickelung stattfindet, ist er — bei der reinen moralischen Normalität — gegen Verdumpfung und Versumpfung gesichert. Wie bei der reinen moralischen Normalität der Einzelne, wenn im sinnlichen Ableben sein materieller Naturorganismus völlig zusammenbricht, sich bereits vollständig mit einem neuen Naturorganismus, einem geistigen, angethan findet: ganz ebenso findet sich die Menschheit,

wenn das materiell natürliche Gemeinschaftsband seine Bindekraft gänzlich verloren hat, sofort von einem neuen Bande zusammengehalten, das sie sich unterdessen gewebt hat, dem moralischen.

Anm. 4. Dadurch, daß es im Begriff des Staats liegt, ein nationaler zu sein, ist einerseits das „Nationalitätsprincip" autorisirt und andrerseits der Kosmopolitismus grundsätzlich ausgeschlossen, wie sich sofort zeigen wird.

§. 425. Weil der Staat seinem Begriff zufolge ein nationaler ist, so reicht sein Umfang nothwendig ebensoweit wie der Bereich des in sich geschlossenen Volksthums, und es gehört zu den Bedingungen der moralischen Normalität seines Lebens und seiner Entwickelung, daß er das Volk, auf dessen Grundlage er sich erbaut, in seiner Vollständigkeit (Integrität) in sich schließt.

Anm. Aeußerlich wird die Nationaleigenthümlichkeit durch die Volksphysiognomie und die Sprache repräsentirt. Der natürliche äußere Umfang eines Staats geht daher eben so weit als die Identität der charakteristischen Gestalt und der Sprache reicht, und mithin auch, weil diese in jener, mittelbar folglich in den klimatischen und geographischen Verhältnissen begründet ist, die Identität der Eigenthümlichkeit des Bodens*). Weil Boden und Volk wesentlich zusammen-

*) Lotze, Mikrokosm., III., S. 440: „Und zwar ist das Territorium nicht nur der räumliche Bezirk, in welchem die Nation haust und zu finden ist, wie Pflanzenarten ihre Standorte und jede Thiergattung ihr Revier hat: es kommt weit mehr als beständiges Objekt einer gemeinsamen Arbeit in Betracht, welche die sonst nur wie parallel verlaufenden Elemente des sprach- und geschlechtsverwandten Stammes erst zu einem festen und haltbaren Gewebe durcheinanderfügt. Denn die Vertheilung dieser Arbeit scheidet die Berufszweige, deren unerläßliche Wechselbeziehung die Nothwendigkeit einer stätigen, umfassenden, vielgliedrigen Verwaltung fühlbar macht; die Ueberlieferung derselben Arbeit von Geschlecht zu Geschlecht schafft dem Volke seine Geschichte und das Bewußtsein einer geschichtlichen Aufgabe, zu deren Erfüllung die besten jener Thaten geschehen, die dem menschlichen Leben erhebenden Werth geben; selbst jene unausdrückbaren Schattirungen der Stimmung und der Lebensauffassung, die des Volkes geistiges Eigenthum bilden, hängen mehr oder minder mit den Gewohnheiten seiner Arbeit zusammen. Ein Territorium, groß genug, um innerhalb seiner Grenzen eine Mannichfaltigkeit menschlicher Lebensberufe zu gestalten, und reich genug, um nur zu entbehrlicher Verschönerung des Daseins der Fremde zu bedürfen, dieß Territorium nicht in neuem, sondern in ererbtem Besitz eines spracheinigen Volkes, das an seine Heimath eine Fülle geschichtlicher Ueberlieferungen knüpft,

gehören, so muß es ein Volk als eine Beraubung empfinden, und zwar auf bleibende Weise, wenn es einen Theil seines ursprünglichen Territoriums einbüßt*). Das eigentlich entscheidende Kriterium des Volksthums ist aber die Sprache**). Soweit als die Identität der Sprache reicht, reicht auch die Möglichkeit der unmittelbaren vollständigen gegenseitigen Verständigung, und mithin auch der unmittelbaren Gemeinschaft.

§. 426. Nach der Auflösung des patriarchalischen Zustandes und mit ihm der Einheit der Sprache ist die Möglichkeit einer Gemeinschaft der Menschen unmittelbar nur innerhalb des einzelnen Volks gegeben. In diesem nämlich deßhalb, weil innerhalb desselben für alle Einzelnen eine Identität der natürlichen Volkseigenthümlichkeit, vor allem der Sprache, unmittelbar vorhanden ist. Hiermit besteht in seinem Bereich sofort die Möglichkeit einer allgemeinen Gemeinschaft, oder vielmehr: die allen Einzelnen gemeinsame gleiche Volkseigenthümlichkeit ist an sich selbst ein Band, das sofort thatsächlich alle mit einander verknüpft. So ist also für jeden Einzelnen seine Angehörigkeit an sein Volk die Bedingung, unter der allein er menschliche, d. h. moralische Gemeinschaft pflegen kann, und — da für den Einzelnen seine moralische Entwickelung und die Normalität derselben schlechterdings durch seine Antheilnahme an der menschlichen Gemeinschaft bedingt ist — auch die Bedingung, unter der allein eine normale moralische Entwickelung für ihn möglich ist. Indem er aber so nur vermöge seiner Angehörigkeit an

---

und das nun alle seine wirthschaftlichen und geistigen Kräfte unter fester einheitlicher Regierung anspannt, um seine eigenthümliche Stellung in der Bewegung der Bildung auszufüllen: dieß ist ein in sich vollendetes Bild menschlicher Gesellschaft, das weder eine maßlose Erweiterung, ohne farblos, noch eine bedeutende Verengung zuläßt, ohne kleinlich zu werden."

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sittenl., §. 270.

**) Marheineke, Theol. Moral, S. 528: „Der Volksgeist hat an der Volkssprache seinen reinsten Ausdruck, und nichts erhebt das Volk so sehr zur Einheit als die gemeinschaftliche Sprache, die Grundlage des gemeinen Wesens und Verkehrs, der bürgerlichen Gesellschaft." Lotze, Mikrok., III., S. 439: „Gemeinschaft der Sprache ist eine unerläßliche Voraussetzung für die Bildung der kleinsten Gemeinden. Denn ohne unmittelbares, auf alle Kleinigkeiten des täglichen Verkehrs sich erstreckendes und jedem Theilnehmer gleichmögliches Verständniß ist eine Gesellschaft nicht denkbar, die für alle Interessen des Lebens verbunden sein soll."

sein nationales staatliches Gemeinwesen in einer moralischen Gemeinschaft stehen und sich in normaler Weise moralisch entwickeln kann, so ist dieser sein nationaler Staat für ihn ein unbedingtes moralisches Gut, nämlich als die Bedingung, unter der allein individuelle moralische Güter für ihn erlangbar sind. Hierauf beruht die Vaterlandsliebe*), die, weil die Volkseigenthümlichkeit letztlich in einer materiellen Naturbestimmtheit begründet ist, zunächst eine sinnlich natürliche Empfindung ist, moralisirt aber sich zur geistigen Gesinnung erhebt. Da die Volksindividualität ihr kausales Princip an dem Boden hat, d. h. überhaupt an dem Inbegriff der materiellen Naturelemente, die seine äußere Daseinssphäre konstituiren, so ist das nächste und ursprünglichste Objekt der Vaterlandsliebe eben dieser Boden, auf dem das Volk erwachsen ist. Allein sobald der Einzelne sich in seiner Angehörigkeit an sein Volk zugleich seiner Angehörigkeit an das staatliche Gemeinwesen desselben bewußt wird, steigt seine Vaterlandsliebe höher hinauf und wird Liebe zu dem heimathlichen Staatsleben**). Die Liebe zu dem heimischen Boden erlischt damit nicht, aber in dem Bewußtsein der Volksgenossen

*) Ueber die Vaterlandsliebe vgl. Fichte, Anweisung zum seligen Leben (S. W., V.,), S. 419. 484 f. Reden an die deutsche Nation (S. W., VII.,), S. 380—391. Martensen, Moralphilosophie, S. 87 f.

**) Sehr richtig hebt Trendelenburg in dieser Beziehung vornehmlich das heimische Recht hervor. Naturrecht, S. 382, schreibt er: „Das eigene Recht sichert und verbürgt die eigene Auffassung der sittlichen Zwecke, und die Fortbildung geschieht auf eigenem Grunde. Wo eine fremde Gesetzgebung aufgenommen ist, da blickt auch die Ausbildung und Fortbildung des Rechts nach dem Beispiel des fremden Landes. . . . Das Volk wird erst da auf sein Recht stolz, wo es in ihm die Empfindung des Vaterländischen hat." Mit gleichem Recht betont H. Ritter, Encyklop. d. philos. Wiss., III., S. 458—460, daß „nicht das rohe Land und die rohe Sprache den patriotischen Sinn wecken", sondern dieser vielmehr an den von den Vorfahren ererbten Gemeingütern hange. „Darin" — schreibt er S. 459, — „sucht ein Volk seinen Ruhm, daß seine Väter das Vaterland gewonnen, wohnbar gemacht, mit Werken der Kunst ausgeschmückt haben, daß sie eine Sprache ausgebildet haben, für den Ausdruck und den Verkehr der Sitte geeignet, in ihr Werke der Literatur hinterlassen haben zur Belehrung des Verstandes, zur Erquickung des Gemüths; die Thaten der Vorfahren sind seine Ehre; ihrer sich würdig zu zeigen, das ist sein Stolz; so lange es diesen Sinn hegt, wird es zusammenhalten. Ein ererbter Ruhm, auf ererbte Güter gestützt, gründet seine Stellung unter anderen Völkern; seine Gemeingüter weiter zu pflegen, das erkennt es als seine Pflicht. Daher halten alle Völker, so lange

als Staatsbürger ist diese eigenthümlich bestimmte materiell physische Basis ihrer Existenz, diese ihre eigenthümliche äußere Sphäre als etwas gesetzt, was für sie, wie sie von Natur eigenthümlich organisirt sind, eine wesentliche Bedingung ihrer normalen moralischen Entwickelung (ihres wahrhaft menschlichen Gedeihens) ausmacht, und damit zugleich als absolut heilig und unantastbar. Von diesem Bewußtsein um die moralische Beziehung und Bedeutung des heimischen Bodens schlechthin durchdrungen, ist die Liebe zu diesem die wahre Vaterlandsliebe. Diese kann deßhalb nur da vorkommen, wo das Volk bereits zum Staate herangereift ist, und nur in dem Maße, in welchem dieß geschehen ist; im Staate aber ist sie die politische Grundtugend.

Anm. Der Staat hat das Bewußtsein des Volks um seine specifische Zusammengehörigkeit mit einem bestimmten Boden zu seiner Voraussetzung. Ein wanderndes Volk ist niemals schon ein wirklicher Staat*).

§. 427. Da so für das menschliche Individuum sein Antheil an der staatlichen Gemeinschaft eine Bedingung seiner normalen moralischen Entwickelung ist: so ist das Dasein des Staats eine moralische Forderung, und ebenso die Angehörigkeit des Individuums an denselben, und es ist keineswegs in das Belieben des Einzelnen gestellt, ob er dem Staat als Bürger angehören will oder nicht**).

---

frisches Leben in ihnen ist, am Angeerbten fest. Die angeerbte Sitte in allen Kreisen des Lebens im Sinn der Vorfahren weiter zu entwickeln und sie den Nachkommen unverfälscht in vollen Ehren zu hinterlassen, das ist ihre Pflicht, dahin geht der patriotische Sinn."

*) Lotze, Mikrokosm., III., S. 440: „Die Form des Staats haben nicht nomadisirende, sondern nur seßhafte Völker ihrem nationalen Leben zu geben vermocht."

**) Trendelenburg, Naturrecht, S. 286 f.: „Der Staat, in welchem der Einzelne aufwächst, ist die bestehende sittliche Ordnung, ohne welche der Mensch nicht Mensch wird. Mit dieser Nothwendigkeit herrscht der Staat, erhaben über das Belieben des Einzelnen, welchen er an seiner Macht und seiner Vernunft erzieht. Wer an den Staat Hand anlegt, legt an die Bedingung alles Sittlichen Hand, und darum wird dieses Verbrechen dem größten gleichgeachtet. Der einzelne Mensch wird erst im Staate Person, und der Staat soll dieselbe Höhe erreichen, Person zu werden, nicht bloß juristische Person, wie ein Verein mit besonderen Zwecken, der es durch den Staat ist (§. 111), sondern sittliche Person durch das Volk, das, in ihm eins, durch ihn Vernunft und Willen hat.

Jeder muß Staatsbürger sein, weil er nur als Staatsbürger zum rechten Menschen erzogen werden kann*). Jeder soll also entweder, wo der Staat schon gegeben ist, ihn anerkennen, oder wo er noch nicht vorhanden ist, ihn stiften helfen an seinem Theil. Und da einerseits, wenn die Idee des Staats dem Individuum aufgehen soll, allezeit bereits ein wirklicher Anfang des Staats, wenn auch nur als Minimum, gegeben sein muß, andrerseits aber bis zur moralischen Vollendung der Staat überall noch ein unvollendeter und folglich nur im relativen Sinne wirklich gegeben ist: so ist die eben ausgesprochene moralische Forderung an das Individuum immer — nur mit quantitativen Unterschieden in Ansehung ihrer beiden Seiten — diese doppelseitige, sowohl den gegebenen Staat anzuerkennen, als auch an der Stiftung, d. h. hier an der Vollendung, desselben (ihn fortbildend) mitzuarbeiten.

§. 428. Da im Staate mit dem Bewußtsein um den moralischen Zweck zugleich das Bewußtsein um die wesentliche Koincidenz seiner beiden Seiten, der universellen und der individuellen

---

Der Staat wird der bessere sein, welcher, im sittlichen Sinne selbst Person, die in ihm begriffenen Einzelnen, so viel an ihm ist, Person werden läßt. (§. 40. §. 86.) Es wird diese Aufgabe unmöglich, wo die Einzelnen wie spröde Atome in den Schematismus der Ordnung nur durch Furcht hineingenöthigt werden, und wird nur da gelingen, wo im sittlichen Sinne die Wohlfahrt der Einzelnen und ihr individuelles Leben in die Wohlfahrt des Ganzen verschlungen wird. Es ist die Ethik im Staate, daß immer die Macht des Ganzen für die Glieder und die Kräfte der Glieder für das Ganze bereit stehen. Dadurch entwöhnen sich beide der Selbstsucht." Desgl. S. 288 f.: „So wenig als die Sprache eine Erfindung ist, ist es der Staat. Ueberhaupt verhält sich menschlicher Willkür gegenüber der Staat wie die Sprache; denn sie ist das edelste Beispiel eines Gegebenen, in welchem Vernunft wohnt, und welches uns, wenn wir es selbst gestalten wollen, zuerst zu seiner Vernunft hinnöthigt, das Beispiel eines Ganzen, welches vor uns da ist und nach uns da sein wird, und welches wir nicht machen, sondern uns aneignen." Lotze, Mikrok., III., S. 443: „Das Ganze des menschlichen Lebens ist kein freier Vertrag, sondern die Einzelnen werden in es hineingeboren." Vgl. auch Stahl, Philos. d. Rechts, II., 2, S. 109—111.

*) Trendelenburg, Naturr., S. 475: „Im guten Staat fällt der gute Bürger mit dem guten Menschen zusammen; er führt nur in besonderen Richtungen den guten Bürger weiter aus. Der gute Staat ist in der Durchbildung allein durch seine Bürger gut. Nur der schlechte erfordert schlechte Organe und solche Unterthanen, welche, wenn nicht schlecht, doch schwach sind." Vgl. ebendas. S. 347: „Nur durch den Menschen im Einzelnen ist der Staat, der Mensch im Großen, Mensch."

(§. 157.), vorhanden und lebendig ist: so sind in ihm auch die Gemeinschaft oder das Ganze und das Individuum, das Allgemeine und das Besondere, vollkommen in einander. Hiermit ist es in ihm zur wirklichen Freiheit gekommen, die eben nur als politische möglich ist*). In dem Staat will das Individuum mit klarem Bewußtsein seinen besonderen Zweck nicht anders erreichen als zugleich mit und eben mittelst der Erreichung der besonderen Zwecke aller übrigen Einzelnen und des Gesammtzwecks des Ganzen, — eben so will aber in ihm auch wieder das Gesammtinteresse des Ganzen oder der Gemeinschaft (das Interesse des Allgemeinen) nicht anders befriedigt und der Gesammtzweck derselben nicht anders erreicht werden als zugleich mit und eben mittelst der Befriedigung der besonderen (freilich nicht der partikulären) Interessen aller Einzelnen und der Erreichung ihrer besonderen (freilich nicht ihrer partikulären) Zwecke. Und in dem Staate geschieht es auch also, weil der Zweck, den es in ihm gilt, der moralische Zweck selbst ist, in diesem aber seinem Begriff zufolge das universelle moralische Interesse und das individuelle schlechthin in Eins zusammenfallen (§. 157.)**).

Anm. 1. Die hier bezeichnete politische Freiheit ist die wahre Freiheit***), die mit dem auf das schärfste ausgesprochenen Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen, also mit dem entschiedenen Zurücktreten der bloß individuellen Freiheit wohl zusammenbesteht†).

*) Trendelenburg, Naturrecht, S. 480 f.: „. . . . . daß in den vernünftigen Gesetzen des Staats, welche Jeder sich selbst geben müßte, und in dem Gehorsam, der ihnen geleistet wird, der Inhalt der Freiheit liegt, von welcher also losgebundene Willkür ausgeschlossen ist. Es ist daher die Aufgabe jeder richtigen Staatsform, ... diesen realen Begriff der Freiheit zu erfüllen, indem sie die vernünftigen Gesetze, soweit sie da sind, erhält und wahrt, und so weit sie nicht da sind, möglich macht." S. auch S. 382 f. 387.

**) Marheineke, Theol. Moral, S. 243: „Im Staate erst ist es, daß der besondere Zweck sich mit dem allgemeinen, die besondere Freiheit sich mit dem Gesetze der Vernunft durchdringt, und wie ein Jeder vom Staat in seiner Persönlichkeit anerkannt ist, so auch für ihn der Staat die höchste Persönlichkeit ist."

***) Schelling, Einl. in die Philos. d. Mythol., (S. W., II, 1,), S. 537: „„Der Mensch, der in den Staat eintrete, opfere seine natürliche Freiheit auf," so sagt man; aber das Gegentheil vielmehr geschieht, nur im Staat findet und erlangt er die wahre Freiheit."

†) Trendelenburg, Naturrecht, S. 303: „Damit der Staat Person werde, was er nur durch den einigen Willen in der Macht wird, und nicht ein aus-

Diese Freiheit ist dann auch die wahrhaft moralische und moralisch normale. Die normale Moralität des Staats besteht also eben darin, daß in ihm nach der bloß individuellen Freiheit gar nicht gefragt wird. Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sittenlehre, S. 281, überhaupt §. 272. 274. Wir Modernen sind in dieser Hinsicht weit empfindlicher und verletzbarer als die antike Welt, namentlich die griechische, es war, die das Privatleben wenig achtete und kein Bedenken trug, der individuellen Freiheit, auch da, wo es sich hätte vermeiden lassen, Beschränkungen aufzuerlegen*).

Anm. 2. Mit Recht hebt Hegel (Philos. d. Rechts, S. 322 f.,) eben dieses wesentliche Ineinandersein des Besonderen und des Allgemeinen, der Interessen des Individuums und der der Gemeinschaft als einen charakteristischen Vorzug der modernen Staaten vor den antiken hervor. „In den Staaten des klassischen Alterthums“ — sagt er treffend — „findet sich allerdings schon die Allgemeinheit

---

einanderfallendes Kollektivum sei, muß sich nothwendig die bürgerliche Freiheit, die Freiheit nach innen in der Bewegung der Privaten, und die politische Freiheit, die Theilnahme der Einzelnen an der Staatsgewalt, gegen die zusammenfassende Macht beschränken. Es ist die weise Mäßigung eines wirklich politischen Volkes, sich allewege gegen die Macht des Ganzen mit der Freiheit zu bescheiden. Wo diese Gesinnung schwindet, nähert sich die Auflösung.“ S. 481: „Die Stärke des Staats ist die Grundlage der Freiheit, und diejenige Verfassung ist allein frei, welche gegen die Versuche unrechtmäßiger Gewalt genügenden Widerstand in sich trägt.“ S. 483: „Immer hat die Freiheit der Einzelnen an der Macht des Staats ihr Maß. Solange mit der Freiheit der Einzelnen die Macht des Ganzen wächst, solange fahren beide wohl; wenn aber durch die zunehmende Freiheit der Einzelnen die Macht des Ganzen abnimmt, so schlägt die Freiheit zur Unfreiheit aus und schwächt oder vernichtet den Grund, auf welchem sie steht. In allem Organismus ist das Ganze vor den Theilen, und die Theile müssen die Macht des Ganzen und das Ganze die Macht der Theile bleiben.“ Zeller, Theoll. Jahrbb., VI., (1847), 2, S. 227: „Sobald die Freiheit eine volle und unverkümmerte für alle ist, ist sie von der Ordnung nicht verschieden, sondern findet in sich selbst das Maß, welches die Bedingung ihres Bestehens ist; ein freies Volk hat in sich selbst, in seinem Gesammtinteresse und Gesammtbewußtsein den Schwerpunkt, welchen die Willkür der Einzelnen so wenig zu verrücken vermag, als die freie Bewegung der lebendigen Wesen auf ihr den Schwerpunkt der Erde.“

*) Vgl. Lotze, Mikrokosm., III., S. 400—403. Zum Schluß heißt es hier (S. 403): „So geschah es, daß Freiheit nur dem Ganzen zukam, als Autonomie, als Fähigkeit, sich selbst Gesetze zu geben; für den Einzelnen blieb sie nur übrig als das Bewußtsein, in allem Thun und Lassen durch vernünftige Ordnungen des Gemeinwesens bestimmt zu sein.“

vor, aber die Partikularität war noch nicht losgebunden und freigelassen, und zur Allgemeinheit, d. h. zum allgemeinen Zweck des Ganzen zurückgeführt. Das Wesen des neuen Staates ist, daß das Allgemeine verbunden sei mit der vollen Freiheit der Besonderheit und dem Wohlergehen der Individuen, daß also das Interesse der Familie und bürgerlichen Gesellschaft sich zum Staate zusammennehmen muß, daß aber die Allgemeinheit des Zwecks nicht ohne das eigene Wissen und Wollen der Besonderheit, die ihr Recht behalten muß, fortschreiten kann." Vgl. auch S. 360. Derselbe Philosoph bemerkt aber auch ausdrücklich, Encyklop. (S. W., VII., 2), S. 374 f., daß dieß die eigenthümliche Wirkung des Christenthums und dieser „neue" Staat wesentlich eben der christliche ist. S. auch Marheineke, Theol. Moral, S. 243.

Anm. 3. Die Allgemeinheit des Verlangens nach Freiheit darf uns nicht Wunder nehmen. Dieses Verlangen ist ja die unausbleibliche Folge von dem wesentlich moralischen Charakter des menschlichen Geschöpfs, also davon, daß die Selbstbestimmung der wesentliche Charakter des menschlichen Thuns und Lassens ist. Eben weil die Freiheit auf einem so tiefen und unveräußerlichen Bedürfnisse des Menschen beruht, ist das Mißverständniß derselben von so verhängnißvollen Folgen. Hierüber vgl. Hegel am zuletzt angezogenen Orte.

§. 429. Hergestellt wird dieses Ineinandersein des universellen moralischen Zwecks und des individuellen oder diese Freiheit im Staate — dem Begriff der Sache zufolge (s. oben §. 273. 274.) — durch die Organisation seiner Elemente, d. i. der in dem Volk zusammengefaßten Einzelpersonen, nämlich eben aus dem Gesichtspunkt der Realisirung des moralischen Zwecks in diesem nationalen Kreise, d. h. durch die durchgreifende teleologische Beziehung derselben auf die Idee des Staats. Durch die Organisation des Volks wird die Gesammtheit der ihm angehörigen Individuen zu einem einheitlichen Organismus für den Zweck der Realisirung des Staats in seiner besonderen nationalen Bestimmtheit vereinigt, dem alle Individuen, jedes mit seiner Besonderheit an dem ihm specifisch angemessenen Orte, als Einzelorgane eingeordnet sind. Diese Organi-

sation des Volkes zum Staat ist die Verfassung des Staats*). Der Staat ist daher nicht denkbar ohne Verfassung; ebenso ist aber auch eine Verfassung nur im Staate denkbar. (Nicht auch schon in der bloßen bürgerlichen Gesellschaft. S. unten.) Die Aufgabe der Verfassung ist, daß im Volke Keiner eine bloße Privatperson bleibe; aber dieß so, daß hierbei auch Keiner etwas für sich selbst einbüßt. Unter der rechten Verfassung lebt im Volke Jeder dadurch, daß er ganz dem Staate lebt, ganz sich selbst. Da die Staatsverfassung die schlechthin durchgeführte Organisation des Volks ist, so liegt es unmittelbar in ihrem Begriff, daß sie die demokratische ist. Weil aber der Staat wesentlich das Volk zu seiner Basis hat, so kann seine Verfassung nur als eine konkret nationale eine wirkliche Verfassung sein, nur als eine mit dem bestimmten Volk zusammen geschichtlich erwachsene. Die Staatsverfassung ist lediglich das geschichtliche Resultat der Entwickelung eines Volks, vermöge dessen es zum Staat wird. Daher kann auch nur das Volk selbst sich seine Staatsverfassung geben, und zwar nur das wirkliche Volk, d. h. nur das Volk in seiner einheitlichen Totalität, m. a. W. das Volk ist auch nach innen souverän.

Anm. Wenn der wesentliche Charakter der Staatsverfassung hier als der demokratische bezeichnet wird, so werden daran, bei der heute zu Tage im Schwange gehenden Redeweise, Viele Anstoß nehmen. Ich habe nichts dawider; es liegt mir nur daran, daß das edle Wort „Demokratie", aus welchem die Parteien ein Gespenst gemacht haben, mit dem sie die politischen Kinder erfolgreich schrecken, wieder zu den ihm gebührenden Ehren gebracht werde, und mit ihm die Sache, für die es der Name ist**). Diejenigen, welche heute zu

---

*) Trendelenburg, Naturrecht, S. 446: „Ueberhaupt wird nur die Verfassung dauern, welche auf der einen Seite den Staat sittlich erhält und dadurch auch seine Bürger sittlich macht, und auf der anderen von dem sittlichen Geiste seiner Bürger gehalten und getragen wird. Ohne diese Wechselwirkung dauert keine Verfassung, kein Staat." Eine sehr zutreffende Bemerkung ist auch, was S. 443 steht: „Nur durch die Dauer hat die Verfassung Werth; denn durch ihre Dauer wird die stätige Entwickelung des geschichtlichen großen Menschen möglich, welchen wir in der Einheit von Volk und Staat anschauen."

**) Gesteht doch selbst Stahl, Philos. d. Rechts (2. A.), I., S. 343: „Darum kann allerdings die Demokratie viel weniger als die Aristokratie oder

Tage wider die Demokratie deklamiren, wissen selten auch nur, was dieß Wort bedeutet*). In der Regel setzen sie die Demokratie der Monarchie entgegen, und nehmen sie für identisch mit der Republik, was sie doch keineswegs ohne weiteres ist**), ungeachtet der inneren Beziehung beider zu einander. Denn die Demokraktie ist ein politisches Princip, die Republik eine Staatsform. Eine demokratische Staatsform gibt es gar nicht, sondern nur ein demokratisches Princip und einen demokratischen Charakter der Staatsverfassung. Die Demokratie besteht lediglich in dem Grundsatze, daß an der Regierung des Staats alle einzelnen Staatsglieder einen verhältnißmäßigen persönlichen Antheil zu nehmen haben, und daß alles Regieren im Namen der Staatsgemeinschaft selbst, d. h. des zum Staat organisirten Volks, des δῆμος, selbst statthat. Dem steht die Autokratie gegenüber mit ihrem Grundsatze, daß die Regierung des Staats auf dem rein persönlichen Rechte des Regenten beruhe, der die Gemeinschaft nicht in ihrem eigenen Namen und kraft ihrer eigenen Machtvollkommenheit leite, sondern in seinem eigenen Namen und aus seiner eigenen Machtvollkommenheit. Sie bringt demnach ein absolutes Regiment des Regierenden mit sich; doch braucht dieser Absolutismus keineswegs Despotismus zu sein, sondern er kann eine sehr wohlwollende und väterliche Regierung führen. Diese Autokratie wird allerdings direkt ausgeschlossen durch den Begriff des Staats. Ebenso aber auch das andere Princip, das zu ihr das entgegengesetzte Extrem bildet, die Ochlokratie, die Souveränität der Massen, mißbräuchlich wohl auch Volkssouveränität genannt. Ihr Gedanke ist, daß die Regierungs-Machtvollkommenheit ursprünglich eine Attribution der Einzelnen als solcher, der Einzelnen in ihrer Partikularität ist, mithin das Regierungsrecht im Volke bei der (ungegliederten) Masse der partikulären Individuen

---

vollends die Monarchie ohne Tugend des Volks im eigentlichen Sinne bestehen. Ueberhaupt muß in der Demokratie der Charakter des Menschen das ersetzen, was in der Monarchie die Stärke der Regierungsform gewährt."

*) Es überläuft einen kalt, wenn man heutiges Tages so oft die Klage anhört, daß in unserem Staate das Gewicht der „Demokratie" immer höher anwachse. Ist es denn nicht eine Schmach für einen jeden, wenn er sich nicht zum Volke, zum δῆμος, rechnet, wie hoch er auch immer in ihm gestellt sein mag?

**) Vgl. Kant, Zum ewigen Frieden (S. W., V.,), S. 424 ff., wo übrigens von der Demokratie ein ganz monströser Begriff aufgestellt wird, so wie auch von der Republik ein durchaus willkürlicher.

steht, und daß der sich durchzusetzen berechtigte Wille kein anderer ist als der (in sich selbst unaufhörlich wechselnde) Wille der jedesmaligen **Majorität** der partikulären Individuen. Ihr zufolge ist die Obrigkeit nur die Mandatarin der Einzelnen **als solcher**, und sie hat **ihnen gegenüber** keine Auktorität und Majestät; vielmehr ist sie **ihr** Geschöpf und entnimmt ihr Recht und ihr Ansehn erst von ihnen. Dieß Princip kann so wenig Princip einer **Staats**verfassung sein, daß es vielmehr nichts ist als das Princip der bloßen bürgerlichen Gesellschaft, dasjenige Princip, durch dessen Ueberwindung — empirisch — sich eben erst der Staat konstituirt. (S. unten.) Es legt das Recht des Regierens in die Hand der materiell physischen Gewalt, der rohen, blinden Massen, denen die Macht aus der Hand zu winden, bei aller Gesittung die allererste Aufgabe ist. Diese Souveränität der Massen schließt die Demokratie ausdrücklich aus, indem diese die Regierungs-Machtvollkommenheit der **moralisch organisirten** Gemeinschaft, dem *δῆμος*, zutheilt, nicht dem wüsten bloßen Haufen der isolirten Einzelnen, dem *ὄχλος*. Sie beruht vielmehr mit dem autokratischen Absolutismus auf Einem und demselben Grundsatz, der letztlichen Berechtigung nicht der moralischen Idee, sondern der Partikularität des Individuums. Da die Autokratie auch vernünftig herrschen **kann**, die Ochlokratie aber ihrer Natur zufolge niemals: so ist jene im Vergleich mit dieser immer noch das höhere Princip. So lange in dem Bewußtsein des Volks die Idee des Staats noch nicht aufgegangen ist, so lange ist die Autokratie sogar in ihrem vollen Recht, vorausgesetzt nämlich, daß sie grundsätzlich auf die Erweckung jener Idee in dem Bewußtsein der Bevölkerung hinarbeitet, — aber auch keinen Augenblick länger: wie sich denn auch, in welchem Maße ein Gemeinwesen demokratisch zu organisiren sei, genau nach dem Maße bestimmt, in welchem die Beseelung durch die politische Idee oder m. a. W. der Gemeingeist in seinen Angehörigen verbreitet ist. Die nur relative Demokratie darf aber nicht etwa als eine „**beschränkte** Autokratie" bezeichnet und vorgestellt werden; denn diese, d. h. eine **beschränkte Willkür**herrschaft, ist ein baarer Widerspruch und die sinnloseste unter allen Einrichtungen der Gesellschaft. Es ist zu beklagen, daß man die eben besprochene Souveränität der Massen oder die Ochlokratie oft mit dem Namen der „Volkssouveränität" benannt hat*), und demzufolge unter diesem Namen

*) Vgl. **Trendelenburg**, Naturrecht, S. 427 f.

jetzt gewöhnlich jenes Unding versteht, das freilich nur Abscheu hervorrufen kann*). Denn die Souveränität des Volks ist an und für sich ein ganz unentbehrlicher Begriff, nämlich in dem am Schluß des §. angegebenen Sinne**). Das Volk hat sich seine Verfassung selbst zu geben, — nämlich mittelst seiner geordneten Organe, — es hat sie nicht sich oktroyiren zu lassen***). Es ist Selbstherr in demselben Maße, in welchem es moralisch — nämlich normal — entwickelt und somit von der Idee des Staats erfüllt und durchdrungen ist. Es muß jedesmal wissen und durch seine geordneten Organe sicher ermitteln können, welche Verfassung in dem gegebenen geschichtlichen Momente die dem Stande seiner moralischen Entwickelung genau angemessene ist. Denn die Staatsverfassung wandelt sich ihrem Begriff zufolge fort und fort ab nach Maßgabe des Prozesses der moralischen Entwickelung des Volks, und reift also nur allmälig heran zu ihrer Vollendung; und je weiter in dem Volk seine normale moralische Entwickelung fortschreitet, in desto höherem Maße gibt es sich seine Verfassung selbst. Die Staatsverfassungen können deßhalb nicht eigentlich gemacht werden†). Ihre Verschiedenheit hat ihren Grund lediglich theils in der Verschiedenheit der Stufen, welche die verschiedenen Völker in ihrer Entwickelung zu wirklichen Staaten einnehmen, theils in der Verschiedenheit der konkreten Weise, wie sich in ihnen der geschichtliche Verlauf der Bildung des Staats modifizirt hat, wobei dann auch die Verschiedenheit der eigenthümlichen Beschaffenheit der materiell natürlichen Bedingungen ihrer Existenz wesentlich mitwirkt. Ist die Demokratie lediglich ein politisches Princip, so ist die Republik (der Freistaat) eine wirkliche Staatsform, vorausgesetzt nämlich, daß die republikanische Ge-

---

*) So verfahren auch Hegel, Philos. des Rechts (S. W., VIII.,), S. 367 f., und Stahl, Philos. d. Rechts (2. A.), II., 2, S. 403–409. 110 f.

**) Vgl. J. H. Fichte, Syst. d. Ethik, II., 2, S. 275—277.

***) Nach Stahl, Philos. d. Rechts, II., 2, S. 243, muß die Verfassung oktroyirt oder bezw. paciscirt werden. In unserm Begriff derselben liegt grade umgekehrt, daß sie vereinbart werden muß zwischen Fürst und Volk. Dabei ist dann allerdings die wünschenswerthe Ordnung die, daß der Fürst die Initiative sich nicht nehmen lasse.

†) Vgl. Schleiermacher, Ueber die Begriffe der verschiedenen Staatsformen, S. W., Abth. III., B. 2, S. 246—248, und Syst. d. Sittenl., §. 273, vgl. auch §. 275. 276. Vor allem s. die schlagenden Bemerkungen Hegels, a. a. O., S. 359. 360 f.

sellschaft eine wirklich politische (staatliche, nicht bloß bürgerliche,) ist. Ihre charakteristische Eigenthümlichkeit besteht aber darin, daß sie die obrigkeitliche Funktion nie auf permanente Weise an das Individuum knüpft, sondern die Gemeinschaft ihre sie als solche vertretenden Organe ausnahmslos periodisch erneuern läßt*). Der Grundsatz der Republik ist: keine Erblichkeit der politischen Macht. Wenn man diesen Grundsatz aus der Mißgunst herzuleiten pflegt, vermöge welcher in der Republik Keiner dem Anderen mehr als einen vorübergehenden Besitz der politischen Macht gönne: so mag dieß von der republikanisch verfaßten (bloßen) bürgerlichen Gesellschaft gelten, wiewohl auch in ihr jenes Motiv nicht das einzige bei jenem Grundsatz ist, in dem republikanischen Staat aber liegt ihm ein ganz anderes Motiv zum Grunde, und zwar ein durchaus rationelles. S. unten §. 434.

§. 430. Die Organisation des Volks, vermöge welcher es in diesem zur Freiheit und überhaupt zu einem staatlichen Gemeinwesen kommt, beruht nach §. 274. darauf, daß in ihm der Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen konstituirt ist, dieß aber so, daß mit seiner Konstituirung zugleich alles Ausschließende in ihm aufgehoben, und er mithin, indem er gesetzt wird, zugleich versöhnt ist, oder seine Spannung unmittelbar zugleich seine Lösung ist. Indem im Staate die Obrigkeit sich als lediglich Mittel für den allen Staatsangehörigen gemeinsamen Zweck weiß, und diese alle als moralisch selbstberechtigte anerkennt, gehorchen in ihm die Unterthanen, die eben damit Staatsbürger sind**), ihr aus voller eigener Selbstbestimmung und sind eben so wahre Unterthanen: worin dann die absolute Sicherheit des Staates nach innen hin***) beruht. Die Verfassung des Staats ist wesentlich gar nichts

*) Damit kann sehr wohl zusammenbestehen, was Stahl (Philos. d. Rechts (2. A.), II., 2, S. 23,) mit Recht fordert: „Wo Regierung ist, da muß eine gewisse Stätigkeit, eine gewisse Ablösung der gewählten Obern von ihren Wählern zu einer selbständigen Autorität über ihnen bestehen." S. auch S. 251 f. 402.

**) Nitzsch, Prakt. Theol., I., S. 281: „Nach dem wahren Staatsbegriffe ist der Unterthan nur Unterthan, um Bürger zu sein oder zu werden."

***) J. H. Fichte, Syst. d. Ethik, II., 1, S. 32: „Der vollkommenste Staat verleiht dem Einzelnen die weitesten und gesichertsten Rechte; aber daraus schöpft er selber die eigene höchste Sicherheit und Macht: denn Jeder wird der Erhaltung eines solchen Staats Alles opfern."

anderes als eben eine **solche** Setzung des Gegensatzes von Obrigkeit und Unterthanen, die als solche zugleich seine Aufhebung ist*). Im Staate unterscheidet sich der obrigkeitliche Stand oder der Stand der Beamten nur dadurch von dem der Nichtbeamten, daß seine Angehörigen ihren **Beruf ausschließend** im Dienste der Staatsleitung haben**), d. h. **Staatsdiener** sind, weßhalb sie denn auch vonseiten des Staats der Nothwendigkeit überhoben werden müssen, sich die materiellen Bedingungen ihrer Subsistenz selbst zu erwerben***). Es liegt so im Begriff des Staats, daß die Obrigkeit in ihm nicht **herrscht**, sondern **regiert**, d. h. ihre Zwecke **vermöge der eigenen Selbstbestimmung der Unterthanen** erreicht, also mittelst **selbständiger** Werkzeuge. In ihm leitet die Obrigkeit das übrige Volk **seinem eigenen besten Wissen und Wollen** gemäß. Ebenso ist aber in ihm auch die Obrigkeit selbst so organisirt, daß allen Staatsdienern bei ihrer exakten Unterordnung unter einander gleichwohl ihre volle moralische Selbständigkeit gesichert bleibt†).

---

*) Vgl. **Schleiermacher**, System der Sittenlehre, §. 273. **Hartenstein**, Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften, S. 530. 531.

) **Novalis Schriften, III., S. 209: „Jeder Staatsbürger ist Staatsbeamter. Seine Einkünfte hat er nur als solcher." **Harleß**, Das Verhältniß des Christenth. zu den Cultur- und Lebensfragen der Gegenwart, S. 70, bemerkt treffend, daß „von dem Moment an, wo Recht und Ordnung hergestellt ist, Keiner darüber, sondern Alle darunter stehen, und daß nur das Bedürfniß des Vollzugs dieser Ordnung, nicht eine Ausnahmsstellung Einzelner, den Unterschied Befehlender und Gehorchender nothwendig mache."

***) **Hegel**, Philos. d. Rechts, S. 267.

†) **Trendelenburg**, Naturrecht, S. 376 f.: „Der im Schematismus mechanisirte Beamte entartet nothwendig. Noch dem Beamten der engsten Sphäre muß innerhalb derselben noch ein Raum bleiben, den er selbst füllt. Wo der Befehl von oben so an den Beamten zieht, daß sie in ihrem Amte nur bewegt werden, aber nicht mehr sich selbst bewegen: da geht die Person im Amte unter. Ein blindes Werkzeug hat keine Würde mehr und dem Amte geht seine beste Wirkung, die nur sittlich sich gründende Achtung im Volke, verloren. Im Augenblick der Gefahr beruht die Stärke der Regierung auf dem Beamten, der frei wie aus sich selbst in seinem Amte steht. Die Maschinerie selbstloser Werkzeuge gehorcht dem Maschinenmeister, der gerade im Centrum sitzt; und es kommt dann nur darauf an, wer sich des Centrums bemächtige. Die Regierung wird die Aemter und Staatsordnungen weder selbst verderben, noch sich verderben lassen. Sie verdirbt sie selbst, wenn sie die selbständige Meinung, welche dem Amte innerhalb seiner Schranke gebührt, beugt, weil sie ihr nicht genehm ist,

Anm. 1. Die einzige würdige Regierungsmaxime ist, das Volk seinem eigenen besten Wissen und Gewissen gemäß zu regieren, — und bald wird sie auch die einzige mögliche sein. Das Volk gibt sich eine Regierung zu dem Zweck, um durch sich selbst regiert zu werden, um sich selbst regieren zu können. Das Regieren ist eben deßhalb eine so schwierige und eine so verdrießliche Sache, weil wir bei ihm nicht durch Befehlen, sondern durch die eigene Selbstbestimmung der Regierten die gebotenen Zwecke erreichen, und folgeweise gänzlich darauf verzichten müssen, daß es nach unserm eigenen Kopfe gehe bei der Realisirung der Allen gemeinsamen objektiven Zwecke. Wer unter Regieren versteht: die Dinge nach seinem Kopf machen, der mag zu allem berufen sein, nur nicht zum Regiment. Zum Regieren taugt Keiner, der aufgelegt ist, auf seinen Kopf hin zu handeln, — der schon zufrieden ist, wenn er nur das Rechte thut, und dem nicht vielmehr beides ein gleich aufrichtiges und dringendes Anliegen ist, nicht nur, daß das Rechte geschehe, sondern auch, daß es durch die eigene That der Regierten geschehe. Wer nicht dazu disponirt ist, den Regierten sich gegenüber jedem seine volle Selbständigkeit zu gewähren, dessen Sache ist das Regieren nicht. Etwas ganz anderes als nach seinem eigenen Kopfe regieren ist nach seiner eigenen Ueberzeugung regieren. Jenes ist überhaupt gar kein Regieren, sondern ein Herrschen. Sonderbarerweise wissen sich aber auch unter den Wohlgesinnten nur äußerst wenige in den Gedanken eines wirklichen Regierens zu finden, in den Gedanken, wie gesagt, eines Erzielens vernunftgemäßer Zwecke vermöge (je höher die Regierangskunst ist, desto unbeschränkter) frei handelnder Faktoren. Es mag nun von der menschlichen Staatskunst die Rede sein oder von der göttlichen Weltregierung. Nach der anderen Seite hin setzt aber das Regieren freilich auch Verständigkeit und einen rechtschaffenen Willen voraus bei den Zuregierenden. Wo sie fehlen, oder das eine von ihnen, da ist es niemandem zuzumuthen, daß er sich an dem Regiment betheilige.

---

wenn sie die in der Natur der Sache angelegte Opposition, welche sie selbst wollen muß, vielmehr vereitelt, wenn sie dem tüchtigen Beamten den geschickten, dem charakterfesten den ihr willigen und überzeugungslosen vorzieht, oder gar mit Vortheil des Geldes und der Ehre die der Sache treue Gesinnung besticht. Hingegen verderben die Beamten die Aemter, wenn unter der Decke des Amtes Eigennutz oder Schlendrian siegt."

Anm. 2. Der Büreaukratismus geht von dem Vorurtheil aus, daß wenn Andere von Einem abhängen sollen, dieser Eine alles selbst thun müsse in ihnen, — während doch in der That so nichts von ihm abhängt, nämlich lauter bloße Nullen. Es ist derselbe Wahn, auf welchem die kirchlich traditionelle Lehre von der göttlichen Welterhaltung beruht.

§. 431. Das allgemeine Mittel, durch welches im Staate alle Einzelnen in den durch die Verfassung vorgezeichneten Wegen eine wirksame Theilnahme an dem politischen Leben ausüben, ist das Vermögen, mittelst des — Allen zu Gebote stehenden — Wortes auf die Selbstbestimmung Anderer bestimmend einzuwirken, d. h. die Beredsamkeit. Der eigenthümliche Ort der Beredsamkeit ist das Staatsleben, und ohne Beredsamkeit ist ein (wirkliches) Staatsleben nicht denkbar*).

Anm. Prekäre Stellung der Beredsamkeit in allen anderen Lebensgebieten. Die Beredsamkeit ist eine wesentlich politische Tugend.

§. 432. Da die Staatsverfassung eben die durchgeführte Organisation des Volks ist (§. 429.), so ist bei ihr dieses beides gleich wesentlich, einerseits, daß das Objektiv-Moralische, nämlich in der näheren nationalen Bestimmtheit, die es innerhalb des besonderen Volks an sich trägt, — also die nationale moralische Idee — den Einzelnen rein als solchen gegenüber in seiner unbedingten Berechtigung und Selbstmacht vertreten sei, mithin zur Darstellung und Wirksamkeit komme, — und andrerseits, daß das Handeln dieses Objektiv-Moralischen, nämlich durch sein ausdrückliches Organ, die Obrigkeit, durchgängig zugleich das subjektiv-moralische sei, d. h. das eigene, das selbstbewußte und selbstthätige, kurz das aus ihrer eigenen Selbstbestimmung kommende (das freie) Handeln der einzelnen Staatsangehörigen, und zwar aller (sofern sie nämlich bereits mündig sind). Nach jener Seite hin bringt die Staatsverfassung die Majestät, — d. h. die Unantastbarkeit und die Plenipotenz — der Obrigkeit mit sich, nach dieser hin die Volks-

---

*) Vgl. Schleiermacher, Aesthetik, S. 4: „An die Politik schließt sich die Rhetorik an oder die Kunstlehre für eine bestimmte politische Thätigkeit."

vertretung, welche beide sich gegenseitig fordern und bedingen (nicht etwa sich ausschließen).

Anm. 1. Die Majestät der Obrigkeit ist die Majestät derselben als solcher, ganz abgesehen davon, welche besondere Form sie hat, — nicht etwa bloß die Majestät der fürstlichen Obrigkeit. Der Begriff dieser Majestät der Obrigkeit ist, daß die Obrigkeit innerhalb des bestimmten Staats die schlechthin ausreichende Macht besitzt, um alles durchzuführen, was zu seinen Lebensfunktionen gehört, und daß diese ihre thatsächliche Macht als eine berechtigte unbedingt anerkannt ist innerhalb des Staats. Was hier die Majestät der Obrigkeit heißt, ist dasselbe, was Hegel (a. a. O., S. 363 ff.,) die Souveränität des Staats oder beziehungsweise des Monarchen nach innen nennt.

Anm. 2. Die Volksvertretung ist im Staate eine absolute moralische Forderung; nämlich genau in demselben Verhältniß, in welchem das nationale Gemeinwesen bereits ein wirklicher Staat ist. In demselben Maße hingegen, in welchem es dieß noch nicht ist, wird die Autokratie zur Normalität seiner Verfassung erfordert, die aber in demselben Maße auch wieder keine wirkliche Verfassung ist. Die Frage über die Repräsentativverfassung will also nicht aus dem Gesichtspunkt der mit ihr verknüpften Konvenienzen oder Inkonvenienzen beantwortet sein. Auf einem gewissen Punkte der moralischen Entwickelung des Volks, nämlich sobald in seinem Bewußtsein, d. i. in dem Bewußtsein seiner vorzugsweise intelligenten Klassen, die Idee des wirklichen Staats aufgegangen ist, und mit ihr unmittelbar zugleich das Bewußtsein des bewußten und freien Verhältnisses des Einzelnen in seiner Hingebung an das Ganze der politischen Gemeinschaft, — ist die Repräsentativverfassung gleich sehr zur unbedingten moralischen Forderung und zur unausweichbaren geschichtlichen Nothwendigkeit geworden. Es ändert dabei gar nichts an der Sache, daß sie vielleicht mit höchst belästigenden Unbequemlichkeiten und materiellen Nachtheilen verknüpft sein mag, und zwar etwa für alle bei ihr konkurrirende Theile*). Das menschliche Leben wird überhaupt immer unbequemer, je weiter die moralische Entwickelung — die der menschlichen Gemeinschaft und die des Individuums — vorschreitet, — und das nach einer heiligen Ordnung Gottes.

*) Vgl. Kant, Metaphys. Anfangsgründe d. Rechtsl. (S. W., B. 5,), S. 151.

§. 433. **Die Volksvertretung ist Vertretung des Volks, nämlich des wirklich politisch beseelten, des von der nationalen politischen, d. i. moralischen Idee erfüllten und getriebenen Volks.** Sie hat den jedesmaligen Gemeingeist des Volks, die jedesmal im Volk vorhandene nationale politische Tugend zur Darstellung und Wirksamkeit zu bringen im Staatsleben, also die Quintessenz oder die Blüte der jedesmal vorhandenen nationalen Intelligenz oder Vernunft und des jedesmal vorhandenen nationalen guten Willens. Da das Verhältniß der Individuen zu dieser nationalen Tugend ein variables ist (schon infolge des Alterns der Individuen), so muß die Volksvertretung sich periodisch erneuern. Es liegt in ihrem Begriff, daß nur das Volk selbst sie sich geben kann: sie muß mithin aus seiner Wahl hervorgehn. Bei dieser Wahl kommt — die reine moralische Normalität, wie es hier durchweg geschieht, vorausgesetzt, — jedem mündigen Staatsbürger, weil — in dem unterstellten Falle — sie alle politisch beseelt sind, das Wahlrecht zu, beides, das aktive und das passive. Wie im Staate selbst so müssen auch bei der Volksvertretung allerdings auch die Interessen der besonderen Stände, die ja organische, die Gesundheit seines Lebens bedingende Ordnungen des Staats selbst sind, zu ihrem vollen Recht gelangen; aber nicht als Sonderinteressen, sondern nur in ihrer Einordnung in das Gesammtinteresse des Volks- und Staatsganzen, und damit zugleich in unbedingter Unterordnung unter dieses*): wodurch sie jedoch selbst in Wahrheit nur möglichst gefördert werden. Partikuläre Interessen als solche dürfen im Staate nicht zur Vertretung kommen.

Anm. 1. Die Volksvertretung ist Vertretung nur des schon zu politischer Bildung herangereiften, schon politisch beseelten Volks. Alles, was bloße Masse (ὄχλος) ist im Volk, ohne durch die Idee des Staats (und zwar in seinem Unterschiede von der bloßen bürgerlichen Gesellschaft) belebt zu sein, hat keinen Anspruch darauf, im Staate vertreten zu werden, und es ist grade eine Hauptaufgabe der Verfassung, alle diese Elemente von jeder Einwirkung auf das Staatsleben wirksam auszuschließen. Wohl aber haben diese Massen

---

*) Vgl. Trendelenburg, Naturrecht, S. 455.

ein heiliges Recht an den Staat, von ihm für sich selbst (den Staat) erzogen zu werden, damit allmälig alle mündigen Mitglieder des Volks auch politisch mündig werden, und es ist eine ebenso unumgängliche Hauptaufgabe der Verfassung, für die stätig fortschreitende politische Beseelung der bloßen Massen oder für ihre Erhebung zu der Stufe moralischer Mündigkeit, vermöge welcher allein sie wirkliche oder lebendige Staatsglieder sind, wirksame Sorge zu tragen*). Es sollen zwar die Einzelnen in ihrer Besonderheit vertreten werden, aber in dieser, wie sie durch die nationale moralische Idee, wie sie eben die des Staats ist, durchleuchtet und dabei die wahrhaft gebildete ist. Die Individualität als Partikularität hat nichts mitzureden im politischen Leben. Nichts sonst ist zu repräsentiren im Volk als die jedesmalige wirkliche politische Vernunft und Freiheit, die jedesmalige politische Intelligenz und der jedesmalige politische freie oder gute Wille**). Alles, was unterhalb dieser Linie steht, muß die Verfassung wirksam auszuschließen wissen von dem Kreise derer, welche vertreten werden. Allerdings ist so eben die jedesmalige öffentliche Meinung zu repräsentiren, aber schlechterdings in der Art, daß ihre Vertretung wesentlich zugleich ihre Reinigung von allen partikularistischen (und somit wesentlich unpolitischen) und überhaupt von allen schlechten Elementen ist, die sich ihr, sie trübend, beimischen. Insofern muß der Staat, empirisch betrachtet, in den früheren Stadien seiner Entwickelung aristokratisch konstituirt sein; aber dieß schlechterdings, je länger er sich entwickelt, in stätig abnehmendem Maße. Die Volksvertretung muß wesentlich zugleich Staatsvertretung sein, d. h. Vertretung nicht bloß der Individuen als solcher (damit Alle bei der Leitung der Gemeinschaft und ihren Lebensfunktionen wirklich als diese besonderen Individuen auf bewußte und freie Weise dabei sein mögen,), sondern ebenmäßig auch der Idee des Ganzen, der nationalen moralischen Gemeinschaft als solcher, — beides aber vollständig in einander. In der Repräsentation

*) Es ist eine treffende Bemerkung Hartensteins (Grundbegr. der eth. Wissensch., S. 492): „Eine Gesellschaft, die sich nicht die Mühe geben will, den natürlichen Egoismus und die natürliche Unkultur der niederen Klassen zu heilen, wird das Dasein derselben immer nur als eine Last empfinden, deren sie gleichwohl nicht entbehren kann."

**) Vgl. J. H. Fichte, Syst. d. Ethik, II., 2, S. 284. 304. 306. 314. Vgl. auch S. 277 f. Trendelenburg, Naturrecht, S. 454 ff. 457.

sentativverfassung repräsentirt keineswegs etwa die Regierung allein den Staat als solchen.

Anm. 2. Die ständische Repräsentation*) hat ihren Ort, geschichtlich betrachtet, nur innerhalb des allmäligen Uebergangs der bürgerlichen Gesellschaft in den eigentlichen Staat, und nur auf dieser Zwischenstufe kann sie eine vorübergehend berechtigte sein. Je vollständiger die Volksvertretung nach und nach den Gesammtumfang der Nation umfaßt, desto mehr wird sie ein in sich selbst mannichfach gegliederter und abgestufter Organismus, in welchem dann auch die besonderen Stände in Ansehung ihrer Vertretung zu ihrem bestimmten Recht kommen. Ein Rest der bloßen ständischen Volksvertretung ist auch das Zweikammersystem**), das sich nur aus einer noch nicht überwundenen Unvollkommenheit der politischen Entwickelung motiviren läßt, für gewisse Entwickelungsstufen aber ganz angemessen sein mag.

Anm. 3. Hier, wo die reine moralische Normalität die Voraussetzung ist, bietet die Wahl der Volksvertretung natürlich keine Schwierigkeit; empirisch dagegen ist sie der am schwersten zu regelnde Punkt. Vortreffliche Erörterungen hierüber s. bei Trendelenburg, Naturrecht, S. 457—464. Es wird hierbei wohl bei der Beruhigung bewenden müssen, die Rosenkranz in dieser Beziehung gibt: Syst. der Wissenschaft, S. 507: „Die Mehrheit ist nichts weniger als die unbedingte Bürgschaft für das Nothwendige, aber sie ist die unvermeidliche Form der Entscheidung, die bei allgemeinem Wahlrecht die Möglichkeit ihrer Correktur in sich selbst trägt, und der sich daher die Minderheit unterwerfen muß."

§. 434. Die politische Obrigkeit, wenn sie ihrem Begriff entsprechen soll, muß einerseits in sich selbst vollständig organisirt — und andrerseits von dem Volke durch seine eigene Selbstbestimmung — also mit klarer Einsicht und freiem Entschluß — sich selbst gesetzt sein. Wie nun die Organisation überhaupt wesentlich Centralisation ist, so vollendet sich auch die Organisation der Obrigkeit eben in ihrer absoluten Centralisation, in ihrer Zu-

*) Die ständische Volksvertretung vertheidigen als die allein richtige: Daub, Syst. der theol. Moral, II., 2, S. 111 f., Stahl, Philos. des Rechts (2. A.), II., 2, S. 263—265. 268 f. 319.

**) Ueber dasselbe vgl. auch R. Löwenthal, Physiologie des freien Willens (Glogau und Leipzig, 1843,), S. 208.

spitzung in einen nicht mehr in sich selbst theilbaren centralen Einheitspunkt. Als ein in sich selbst nicht mehr theilbarer kann er aber nun ein Individuum sein. Diese letzte centrale persönliche Spitze ist nun der Fürst, und die Staatsverfassung ist folglich, nach dieser Seite hin angesehen, wesentlich eine monarchische. Als der centrale Einheitspunkt der Obrigkeit ist der Fürst auch ihr höchster Vertreter (Repräsentant) und der Brennpunkt, in welchem alle einzelnen Strahlen ihrer Majestät zusammenlaufen. In ihm als dem Repräsentanten des Staats in seiner Totalität (nicht in Beziehung bloß auf irgend ein einzelnes Moment desselben) leuchtet also die unbedingte Berechtigung der Idee des Staats in sich selbst oder die Majestät des Staats als solchen und seiner Vertreterin, der Obrigkeit in ihrer koncentrirten Fülle und Klarheit hervor, und sie gipfelt so in ihm. Namentlich kommt erst in ihm die Obrigkeit und somit die Idee des Staats, d. i. der nationalen moralischen Gemeinschaft, allen Einzelnen als solchen gegenüber zu ihrer unbedingten Superiorität und Auktorität, zu wirklicher Selbstmacht. Als das Centralorgan des obrigkeitlichen Organismus ist er dann auch der Quellpunkt, aus welchem unmittelbar alle anderweite obrigkeitliche Machtvollkommenheit abfließt. Er ist aber ebenso auch wesentlich — nämlich als Fürst — unverantwortlich und unantastbar*), als der, über welchem es keine höhere Instanz gibt, an die von ihm appellirt werden könnte. Hierin vor allem erweist sich seine eigenthümliche Majestät. Um das politische Centralorgan wirklich sein zu können, dazu fordert aber das Fürstenthum seine Kopulation mit der Volksvertretung, die dasselbe so wenig ausschließt oder doch beschränkt, daß sie vielmehr die unentbehrliche Voraussetzung für das wahre Fürstenthum bildet. Denn wenn die Aufgabe jeder Staatsverfassung überhaupt die ist, der jedesmal thatsächlich im Volke vorhandenen politischen (d. h. moralischen) Tugend, m. a. W. der jedesmaligen wirklichen nationalen Vernunft (im weitesten Sinne, die Freiheit ausdrücklich mit eingeschlossen,) die Leitung der nationalen Gemeinschaft, beides

*) Vgl. J. H. Fichte, Syst. d. Ethik, II., 2, S. 316.

das Recht und die Macht zu ihr, in die Hand zu legen*): so muß die verfassungsmäßige Stellung des Fürsten im Staatsorganismus von der Art sein, daß die im Volk unter die Vielheit der Individuen vertheilte jedesmalige nationale Vernunft und überhaupt politische Tugend in seiner Person zusammenfließen und sich koncentriren kann, und so mittelst seiner das Volk sich mit sich selbst politisch, d. h. immer moralisch, ins Einverständniß zu setzen vermag. Diese Stellung erhält er aber eben dadurch, daß ihm die Volksvertretung zur Seite steht und er durchweg mit ihr zusammenwirkt. Schon hierin für sich allein beruht eine unvergleichliche Würde und Macht des Fürsten, der moralisch gar nicht höher gestellt werden kann, als indem man ihn zum eigentlichen Herzen des Volks und des Staats macht, in welchem alle edelsten Lebenspulse desselben zusammenströmen, wogegen wahrlich alle Hoheit der absolutesten Autokratie für nichts zu rechnen ist. Dem Gesagten zufolge ist die wahre Staatsform wesentlich eine monarchische. Auf der anderen Seite kann nun aber das Volk einen Fürsten in Wahrheit auf keinem anderen Wege erhalten als vermöge seiner eigenen moralischen Hervorbringung, — nicht vermöge eines bloßen Ereignisses, das ein Naturereigniß wäre, und auch gar keine Gewähr dafür böte, daß die wahrhaft geeignete Person das Fürstenthum einnehme. Vielmehr nur aus der eigenen klaren Einsicht und dem eigenen Ent-

*) Vgl. J. H. Fichte, a. a. O., II., 2, S. 277 f. 314. — H. Ritter, Encykl. d. philos. Wiss., III., S. 516 f.: „Die Anmaßung der Herren des Staats, welche sich allein die politische Weisheit zuschreiben, ist nicht geringer als die Anmaßung der Philosophen, welche den Staat zu regieren dachten. Von dem, was das politische Gemeinwesen fordert, muß ein Bewußtsein allen seinen lebendigen Gliedern beiwohnen, nur nicht in gleicher Weise. In den einzelnen Gliedern findet sich dieses Bewußtsein sehr zerstreut, aber auch tiefer in das Besondere eindringend, und ihre Fähigkeit zum Verständniß der allgemeinen Bedürfnisse und des allgemeinen Willens in der Staatsentwickelung muß vorausgesetzt werden. Was in den einzelnen Gliedern lebt, muß die Obrigkeit sammeln; ihre Empfänglichkeit für die Belehrungen, welche die Glieder bieten, macht sie fähig, das Ganze zu verwalten, und nur darin muß sie vorangehn, daß sie das Leben des Ganzen in Einklang erhält und auf die Mittel sinnt, durch welche seine Triebe zur Handlung gebracht werden können. Ein wechselseitiger Unterricht der Obrigkeit und der Unterthanen ist allein im Stande, die politische Weisheit zu erzeugen.“

schlusse des Volks kann der Fürst auf moralisch schlechthin normale Weise und zugleich der rechte Mann als Fürst hervorgehen, — also nur aus der Wahl des Volkes selbst*), welche dieses durch seine legitime Vertretung vollzieht. Das wahre Fürstenthum ist sonach Wahlfürstenthum. Da jedoch dasjenige Individuum, welches im Zeitpunkte seiner Wahl das am meisten zum Staatsoberhaupt geeignete war im Volk, dieß keineswegs nothwendig seine ganze Lebensdauer über bleibt (denn nicht nur nimmt seine eigene Lebenskraft mit der Zeit ab, sondern es können auch unter den Nachwachsenden höher hervorragende Kapacitäten erstehen,): so ist der Fürst nicht für seine Lebensdauer zu wählen**), sondern nur auf Zeit, nur daß zugleich seine unbegrenzte Wiederwählbarkeit gesetzlich sein muß. Durch diese zeitliche Beschränkung des Fürstenthums erhält dann auch die dem Fürsten zukommende Unverantwortlichkeit und Unantastbarkeit diejenige ausdrückliche Begrenzung, welche um der menschlichen Beschränktheit willen, auch die reine moralische Normalität vorausgesetzt, durchaus gefordert werden muß. Fassen wir nun die beiden Forderungen, die wir in diesem §. hinsichtlich der Obrigkeit machen mußten, zusammen, so ergibt sich als die wahre Staatsform die monarchisch organisirte Republik, der monarchische oder fürstliche Freistaat***).

Anm. 1. Monarchie und Autokratie dürfen nicht verwechselt werden, wie es nur zu häufig geschieht. Schon Kant†) hat darauf aufmerksam gemacht. Es dünkt uns, als begegnete diese Verwechsel-

*) Vgl. J. H. Fichte, Syst. d. Ethik, II., 2, S. 295 f., besonders aber Rückert, Theologie, II., S. 577—579.

**) Wie J. H. Fichte will: Syst. d. Ethik, II., 2, S. 296 f. Vgl. auch S. 288. Dieses sein Urtheil bezieht sich aber auch nur auf die empirischen politischen Zustände, von denen wir hier nicht reden.

***) Novalis Schriften, II., S. 172: „Es wird eine Zeit kommen, und das bald, wo man allgemein überzeugt sein wird, daß kein König ohne Republik und keine Republik ohne König bestehen könne; daß beide so untheilbar sind wie Körper und Seele, und daß ein König ohne Republik, sowie eine Republik ohne König, nur Worte ohne Bedeutung sind. Daher entstand mit einer Republik immer ein König zugleich, und zugleich mit einem echten Könige eine Republik. Der echte König wird Republik, die echte Republik König sein. Republik und Monarchie werden durch eine Unionsakte vereinigt." Vgl. J. H. Fichte, Syst. d. Ethik, II., 2, S. 288 f.

†) Metaphys. Anfangsgründe der Rechtslehre (S. W., B. 5,), S. 175.

ung auch Stahln, wenn er*) schreibt: „Im engeren Sinne besteht die Republik eben darin, daß die Nation, die den Staat bildet, gleich einer Gemeinde nur sich selbst regiert, und keine selbständige, für den öffentlichen Zustand entscheidende Macht über sich hat, denn eine solche Macht ist der Begriff des Königs" **). Wird die Nation als Ganzes genommen, d. h. als zum Staat organisirte, so hat sie auch bei der Monarchie, diese in ihrer wahren Vollendung gedacht, keine andere Macht „über sich" als die Idee dieses bestimmten Staats, d. h. als die moralische Idee in ihrer konkreten nationalen Modifikation, und letztlich Gott, — denn der Fürst gehört ja selbst wesentlich mit zu dem organischen Körper des Volks. Wohl aber hat in dem staatlich organisirten Volke jeder Einzelne eine unbedingte Macht über sich in der Obrigkeit, wie sie als die fürstliche die in sich selbst vollendete ist. Wir finden uns demnach überhaupt nicht in Uebereinstimmung mit Stahl in Ansehung seiner Auffassung des „monarchischen Princips", namentlich gegenüber von dem „parlamentarischen", wie er es nennt. Wenn er***) als den entscheidenden Punkt die Frage aufstellt: „soll der Fürst regieren oder die Kammermajoritäten?", so ist unsre Antwort diese: Die Verfassung soll von der Art sein, daß sich in den Kammermajoritäten die wirkliche Quintessenz der jedesmaligen politischen Intelligenz und überhaupt Tugend der Nation aussprechen muß, und der Fürst soll auf durchaus freie Weise seine individuelle Intelligenz so mit der jedesmaligen höchsten moralischen Intelligenz seines Volks identifiziren, daß er, eben mit Hülfe der verfassungsmäßigen Kundgebung dieser in den repräsentativen Versammlungen, in der Stimme der Kammermajoritäten die Stimme seiner eigensten persönlichen Ueberzeugung vernimmt, und indem er jener Gehör gibt, nur freudig seinem eigensten und besten Selbst folgt†). So allein kann der Fürst ohnehin

*) Philos. d. Rechts (2. A.), II., 2, S. 332.

**) Vgl. auch a. a. O., II., 2, S. 401: „Der Souverän sowohl als das Gesetz (die Verfassung) haben ihr Ansehn nicht durch das Volk, sondern über ihm und unabhängig von ihm. — Es ist in der Monarchie der König eine schlechterdings selbständige erhabene Macht über dem Volke, und ein König unter der Souveränität des Volkes ein Ungedanke."

***) A. a. O., II., 2, S. 349.

†) J. H. Fichte, Syst. d. Ethik, II., 2, S. 302: „Die ersten Rathgeber der Souveränität, die Minister — die wichtigste Wahl — ernennt der Regent aus denen, welche das überwiegende Vertrauen bei der Volksvertretung

wirklich regieren, im vollen Sinne des Worts. Dieser Stand der Dinge ist allerdings durch gewisse Voraussetzungen bedingt; aber es sind dieß solche, die keineswegs über die Grenzen des Erreichbaren hinausliegen*). Einmal nämlich wird dabei vorausgesetzt eine wahrhaft weise Einrichtung der Wahl der Volksvertretung (welche überhaupt bei der konstitutionellen Staatsverfassung weitaus der wichtigste Punkt ist, aber auch weitaus der schwierigste,), — fürs andere aber, daß der Fürst mit unbedingter Aufrichtigkeit das Princip der wirklichen Volksvertretung will, und, jeder autokratischen Anschauung rein absagend, seine schlechthin einzige Majestät lediglich als den Abglanz von der Majestät des Staats (nicht etwa des Volks*)) betrachtet, vor welcher er sich eben so unbedingt beugt wie der Niedrigste im Volk. Nur unter dieser letzteren Voraussetzung wird nämlich das öffentliche Bewußtsein des Volks die leidenschaftslose und dem Fürsten gegenüber aufrichtig vertrauensvolle Stimmung sich bewahren, bei der, wenn anders die Wahleinrichtung eine zweckmäßige ist, die landständische Majorität wirklich der Ausdruck der reifen und unbefangenen öffentlichen Vernunft des Volks sein muß. Eben aus dem Grunde hat ja der Fürst zu regieren, weil grade er sich in der eigenthümlich günstigen Lage befindet, um die nationale Ver-

---

(die „Majorität" in derselben) haben, in denen also der Wille der Nation sein jedesmaliges verfassungsmäßiges Organ findet. Und hier — in dieser der bloßen Willkür enthobenen Wahl — liegt der Punkt der Ueberleitung des allgemeinen Willens in den Willen des Regenten, dessen eigentliche Pflicht und Beruf es ist, in letzter Instanz doch nur Ausdruck jenes Willens zu sein. Ueber die Einsicht und den Willen des Volkes hinaus kann der Regent nicht gehen; und wer, selbst der weiseste unter den Herrschern, würde es auf sein Gewissen nehmen, der ungeheuren Verantwortung sich unterziehen wollen, die „Vorsehung" seines Volkes zu werden und es wider seinen eigenen Willen in neue Bahnen zu reißen? Wenn die Geschichte „Väter des Vaterlandes" aufweist, die solches Vollbringens allerdings sich erdreisteten: so sind dieß verlebte, dem Patrimonialstaat oder dem Despotismus angehörende Zustände, vor deren Wiederkehr eine Verfassung ja eben schützen soll."

*) J. H. Fichte, Syst. d. Ethik, II., 2, S. 292: „Es ist das Vorurtheil gehässiger Leidenschaft, zu wähnen, daß zwischen Fürst und Volk kein freies, selbständiges Verhältniß möglich sei."

**) Stahl, a. a. O., II., 2, S. 231 („Es ist im Geiste der Reformation, daß der König ein Staatskönig, aber nicht, daß er ein Bürgerkönig werde.") 307 („Der Ausdruck der Idee des Staats als einer über Fürst und Volk stehenden öffentlich-nothwendigen Ordnung, die ihre Gesetze und ihre Bestimmungsgründe in sich selbst trägt.") 374. 401 f.

nunft und den nationalen guten Willen richtig verstehen zu können. Wenn er auch nur die Bedeutung hätte, das Mittel zu sein, um es zu ermöglichen, daß das Volk sich über seine Interessen, über seine Zwecke und die Mittel, die es für ihre Erreichung in Bewegung zu setzen hat, mit sich selbst verständige, und daß im Volke die nationale Vernunft und überhaupt die nationale politische Tugend auf gesicherte Weise die Herrschaft führe: wäre denn das etwa keine Bedeutung, und ließe sich denn wohl eine andere Stellung angeben, die ihn höher stellte? Die Fürsten müssen eben lernen, sich mit ihren Völkern zu verstehen, nicht umgekehrt diese mit jenen. Denn die moralische Fortentwickelung der Geschichte hat ihren Ort in den Völkern, nicht — mit ganz seltenen Ausnahmen — principiell in den fürstlichen Individuen. Es ist viel natürlicher und viel leichter, daß der Fürst der öffentlichen Ueberzeugung seines Volks nachgibt, als das Umgekehrte, und ein hochgesinnter Fürst sieht eine Ehrensache darin, nicht klüger sein zu wollen als die öffentliche Intelligenz seines Volks. Dagegen dünkt es ihn eine schmähliche Schande, sich bei seiner Regierung auf die Nichtintelligenz der Bevölkerung stützen zu müssen. Das Volk kann sich nicht mit dem Fürsten identificiren, weil das Ganze nicht mit dem Theile, — wohl aber kann der Fürst sich mit dem Volke identificiren, und es besteht darin überdieß grade seine höchste Herrlichkeit. Die banale Redensart von „der Unzertrennlichkeit des Wohles der Krone und des Wohles des Landes" hat einen richtigen Sinn nur dann, wenn man die Ordnung von „Krone" und „Land" umkehrt, d. h. wenn man die Krone mit dem Lande identifizirt, nicht aber etwa bornirterweise verlangt, daß das Land sich mit ihr identifizire. Eins von diesen beiden muß aber geschehen, denn ein Mittleres gibt es nicht.

Anm. 2. Die Erbmonarchie, so sehr sie sich auch für unsre gegenwärtigen empirischen Verhältnisse als Form der Monarchie empfiehlt*), zumal

---

*) Novalis Schriften, III., S. 207: „Uebrigens ist auch ein geborener König besser als ein gemachter. Der beste Mensch wird eine solche Erhebung nicht ohne Alteration ertragen können. Wer so geboren ist, den schwindelt nicht, den überreizt auch eine solche Lage nicht." (Es ist hier von den empirischen Verhältnissen die Rede; allein die Erfahrung selbst dürfte jenen Satz kaum bestätigen. Jedenfalls, wenn es auch richtig sein möchte, daß ein geborener „König" besser sei als ein gemachter, dürfte doch schwerlich auch von dem Staatshaupt das gleiche sich behaupten lassen.) S. 208: „Es ist kein großes Lob für die Zeit, daß sie soweit von der Natur entfernt, so sinnlos für das Familienleben, so

als konstitutionelle, (s. unten) kann doch nicht für die vollkommene Staatsform anerkannt werden. Es ist in ihr eben noch ein Rest von noch nicht moralisirter (moralisch gesetzter) materieller Naturkausalität übrig; daher sie denn auch nicht wohl umhin kann, etwas von dem theokratisch gefaßten droit divin (s. unten §. 436.) zu ihrer Stütze zu nehmen*). An und für sich ist sie ethisch irrationell**). Die hergebrachte Annahme***) ist, daß der Begriff des Fürstenthums oder der Monarchie die Erblichkeit derselben schon mit einschließe. Sie ist aber ganz unbegründet†). Grade so wie auch die ihr parallele, daß der Begriff der Republik das Fürstenthum oder die Monarchie ausschließe. Vielmehr ist die fürstliche Gewalt in ihrer vollen Stärke eben nur in der Republik denkbar, weil in ihr die fürstliche Stellung des Monarchen auf der eigenen Selbstbestimmung des Volks, auf seiner freien Wahl begründet ist. Wie denn die Republik überhaupt insofern die festeste Staatsform ist, als sie allein die Vermeidlichkeit der Revolution schlechthin sichert, diese letztere also im Grundsatz schlechthin ausschließt.

§. 435. Die nationale moralische Gemeinschaft, die wir den Staat nennen, ist eben als moralische näher eine religiös-sitt-

---

abgeneigt der schönsten poetischen Gesellschaftsform ist. Wie würden unsre Kosmopoliten erstaunen, wenn ihnen die Zeit des ewigen Friedens erschiene, und sie die höchste gebildete Menschheit in monarchischer Form erblickten!"

*) Marheineke, Theol. Moral, S. 244: „Scheint in der Erbmonarchie die Natur oder Fleisch und Blut die letzte Entscheidung zu haben, so ist es eben der Vernunftinstinkt, der sich in dieser Institution geltend macht." S. 245: „Hat die Person des Monarchen, oder daß er grade dieser und kein Anderer ist, ihre Sanktion im göttlichen Recht" u. s. w.

**) J. H. Fichte, Syst. d. Ethik, II., 2, S. 199: „Die einzige Ausnahme macht jetzt noch das Erbrecht zur Regierung, welches, wie sich zeigen wird, nur aus Gründen der Zweckmäßigkeit vertheidigt werden kann, vom Rechts- und Erbschaftsbegriffe aus jedoch als Anomalie dasteht." S. 289: „Das Zufällige, Irrationale, was im Erbfürstenthum liegt."

***) So auch noch Marheineke, Theol. Moral, S. 244: „Die Monarchie ist die Verfassung, in der sich die Regierung in der Hand eines Einzigen befindet und in dessen Familie forterbt."

†) J. H. Fichte, Syst. d. Ethik, II., 2, S. 287: „An sich ist mit dem Begriffe der konstitutionellen Einherrschaft noch nicht die Erbmonarchie gesetzt, — es könnte ein Wahlreich vorgezogen werden, — noch die lebenslängliche Herrschaft, — es könnte ein Präsident auf Zeit regieren." Vgl. auch S. 288. Deßgleichen H. Ritter, Encyklop., III., S. 542 f.

liche Gemeinschaft. (§. 424.) Zu allernächst ist sie nun allerdings eine sittliche Gemeinschaft. Denn sie ruht, weil auf der Nationalität, wesentlich auf derjenigen materiellen Naturbasis, auf welche diese ursächlich zurückgeht, und hat zu ihrer bestimmten moralischen Aufgabe die Zueignung eben dieser materiellen Naturbasis, also dieses dem bestimmten Volke zugehörigen Bezirks der irdischen materiellen Natur, an die menschliche Persönlichkeit. Aber vermöge der wesentlichen Beziehung zwischen der Sittlichkeit und der Frömmigkeit ist der Staat nicht minder wesentlich auch eine religiöse Gemeinschaft, die nationale religiöse Gemeinschaft oder die nationale Gemeinschaft der Frömmigkeit. Da nun bei der reinen moralischen Normalität die Sittlichkeit und die Frömmigkeit schlechthin koincidiren und in einander sind: so sind — nämlich unter der eben bezeichneten Voraussetzung — im Staat weiterhin jene beiden Gemeinschaften schlechthin in einander, die nationale sittliche Gemeinschaft ist in ihm schlechthin beseelt von der nationalen religiösen Gemeinschaft, und umgekehrt diese schlechthin erfüllt von jener. Die Vollendung des Staats im Volke ist folglich zugleich die Vollendung der Frömmigkeit und der frommen Gemeinschaft in ihm*). Sie involvirt somit wesentlich die vollständige Entfaltung des ausdrücklich gesetzten religiösen Charakters des Staats und die absolute Allgemeinheit und Vollständigkeit der Gemeinschaft der Frömmigkeit in ihm, — nämlich dieß alles an dem nationalen Sittlichen und in der vollständig entfalteten nationalen Sittlichkeit und der vollständig vollzogenen nationalen sittlichen Gemeinschaft. Demzufolge hat die Frömmigkeit ihre wahre Schule im Staat oder im staatlichen Leben, dieses aber an der Frömmigkeit und ihrer nationalen Gemeinschaft einen wesentlichen Mitfaktor seines Gedeihens**).

*) Fichte, Polit. Fragmente (S. W., VII.,), S. 613: „Auch die Religion wird ihre Anschauungen erweitern; das Christenthum ist nicht bloß Lehre, sondern es ist historisches Prinzip, Staatsstiftung. Die Trägheit daher wird eben durch die Religion schwinden: es wird Indignation entstehen über den Zustand, welcher der Bürger des ewigen Reiches unwürdig ist. Religiöse Begeisterung wird die Ketten brechen, wie zur Zeit der Reformation. Da muß sich eben erst der Himmel näher an die Erde bringen."

**) Wizenmann, Die Gesch. Jesu nach Matthäus (Ausg. von Auberlen, Basel 1864,), S. 25: „Selbst die Philosophie, je tiefer sie die Natur und das Ziel des Menschen erforscht, muß erkennen, daß der Mensch zur Anordnung

Anm. **Eine geignetere Erziehungsanstalt für die Frömmigkeit, namentlich die christliche, läßt sich nicht absehen als der wohlgeordnete Staat.**

§. 436. Vermöge dieser seiner wesentlichen religiösen Qualität, d. h. vermöge seiner wesentlichen teleologischen Beziehung zur Frömmigkeit eignet dem Staate Heiligkeit*), d. h. er ist ein wesentliches universelles Mittel zur Vollziehung der Gemeinschaft des Menschen mit Gott, ein Sakrament (§. 271.), ja — bei der reinen moralischen Normalität — der Komplex aller universellen Mittel zur Vollziehung der Gemeinschaft zwischen der Menschheit und Gott, mithin das Sakrament κατ' ἐξοχήν. Es ist demnach der bestimmte Wille Gottes selbst, daß es den Staat gebe, und der (moralisch) gedeihende Staat ist in der Welt der höchste Gegenstand seines Wohlgefallens. Der Staat ist somit von göttlicher Institution und hat eine göttliche Berechtigung — als das wesentliche Mittel (der organische Inbegriff aller Mittel) für die Erreichung des göttlichen Weltzwecks. Es ist auch ein unbedingtes religiöses Gebot, auch ein Gebot Gottes selbst, daß es überall, wo es ein Volk gibt, auch einen Staat gebe, und daß jedes menschliche Individuum dem Staat angehöre, daß es also, wo er schon besteht, ihn anerkenne, oder, wo er noch nicht vorhanden ist, ihn stiften helfe. (Vgl. §. 427.) Diese Heiligkeit und göttliche Berechtigung, die dem Staate einwohnt, kommt selbstverständlich insbesondere auch derjenigen Institution zu, vermöge welcher der Staat sich konstituirt und seine Lebensfunktionen vollzieht, nämlich der Obrigkeit, der Vertreterin des Staats. Die Majestät der Obrigkeit ist eine geheiligte, d. h. die Obrigkeit wird im Staate (nicht auch in der bloßen bürgerlichen Gesellschaft) gewußt als eine — wie der Staat selbst — göttlich berechtigte oder von Gott eingesetzte, als eine mit der Auktorität

---

seines innern Selbst der Idee eines Gottes bedarf, und sobald sie ihm einmal geworden ist, sich derselben nicht mehr erwehren kann. Selbst die Philosophie erkennt, daß nichts als die vollkommenste Staatsverfassung der Zielpunkt sei, auf den das Menschengeschlecht auch unerkannt losstrebe; daß mithin diese Staatsverfassung nur alsdann vollkommen werden kann, wenn der Glaube an Gott die regulative Kraft des Ganzen und jedes Einzelnen geworden ist."

*) Trendelenburg, Naturrecht, S. 444: „Die Verfassung muß . . . . . religiös in der Heiligkeit des Sittlichen ihre Wurzeln schlagen."

Gottes selbst bekleidete. Die Strahlen dieser der Obrigkeit überhaupt oder als solcher, ihre nähere Form unangesehen, eignenden Heiligkeit und göttlichen Berechtigung laufen aber natürlich alle in der höchsten Spitze derselben zusammen, in dem Fürsten, und in ihm kondensirt sich ihr Glanz zu seiner vollen Stärke. Aber auch sein „göttliches Recht" ist — wie das der Obrigkeit überhaupt — unmittelbar nur das göttliche Recht des Staats.

Anm. 1. Besonders unmittelbar und ausdrücklich tritt der religiöse Charakter des Staats darin hervor, daß der Eid zu seinen Institutionen gehört. Wichtigkeit des Eides aus diesem Gesichtspunkt.

Anm. 2. Das „göttliche Recht" der Obrigkeit bedeutet, daß Gott schlechthin den Staat will*), und zwar den vollendeten Staat. Er will ihn nämlich deßhalb, weil er unbedingt die Moralität, und zwar die reine und die vollendete Moralität will, diese aber nur im Staate werden und nur im vollendeten Staate volle Wirklichkeit haben kann. Daß es einen Staat gebe und mithin auch eine Obrigkeit, und zwar unter der richtigen Form, d. h. unter derjenigen, die dem jedesmaligen geschichtlichen Entwickelungsstande des betreffenden Volks genau angemessen ist, und folglich unter einer ihrem Begriff selbst nach vielfältigst veränderlichen Form, — und daß das Individuum dem Staate angehöre, und zwar demjenigen, welchem es durch sein Volksthum zugehört: dieß ist unbedingte göttliche Ordnung. Aber auch nur dieß liegt in dem „göttlichen Recht" der Obrigkeit, schlechterdings keine autokratische Berechtigung **) irgend eines Individuums ***).

---

*) Sehr schön drückt dieß schon Cicero (Somnium Scipionis cp. 3,) aus: Nihil est illi principi Deo, qui omnem hunc mundum regit, quod quidem in terris fiat, acceptius, quam concilia coetusque hominum jure sociati, quae civitates appellantur. Aehnlich nennt Kant, Zum ewigen Frieden (S W., V.,), S. 125 f., das Amt, „die Rechte der Menschen zu verwalten," den „Augapfel Gottes."

**) Wie bei Homer die Macht des βασιλεὺς lediglich von Zeus stammt. S. Nägelsbach, Homer. Theol. (2. A.), S. 275—277. Vgl. auch S. 282.

***) Vgl. die für seine Zeit doppelt bedeutsamen Aeußerungen Reinhards, Moral, III., S. 561 f. 564. Auch Stahl, ungeachtet er mehr behaupten will, kann doch den Beweis nicht für mehr erbringen als für das im Text Gesagte. S. Philos. des Rechts, II., 2, S. 144—147. 156—159. Baader schreibt, Re-

§. 437. Im Begriffe des Staats als der nationalen moralischen Gemeinschaft liegt es, daß er alle besonderen Sphären der moralischen Gemeinschaft, wie sie innerhalb des Volks bestehen, in sich befaßt, und sie in sich organisch in die Einheit zusammenschließt, wie sie ja auch selbst, ihrem eigenen Begriff zufolge, jede mit allen übrigen in die Einheit zusammenzugehen bedürfen und streben. Eben weil diese Einheit eine organische ist, so absorbirt der Staat diese besonderen moralischen Sphären, indem er sie in sich aufnimmt, oder richtiger: sie in sich erzeugt, nicht, sondern erkennt sie vielmehr in ihrer Berechtigung als besondere Sphären an, und läßt sie jede innerhalb ihres besonderen Bereichs unbedingt frei. Weit entfernt, daß ihr Eingegliedertsein in den Staat sie in ihrer eigenen Lebensbewegung und Entwickelung hemme, finden sie vielmehr in demselben erst die volle Förderung dieser, und können nur bei der Aufhebung ihrer Isolirung durch die gemeinsame Einverleibung in den Staat und seine Einheit, sowie dadurch, daß sie ihre untergeordneten, weil nur einseitigen, moralischen Interessen unter die Potenz des höheren Interesses der allumfassenden moralischen Gemeinschaft des Staats stellen, und sie von ihm durchdringen lassen, jede einzelne für sich ein wahrhaft gedeihliches Leben führen und ihre wahre Wirklichkeit finden. Denn sie sind ja ihrem Begriff nach in einander. (§. 298.)

---

ligionsphilos. Aphorismen (S. W., X.,), S. 352: „Gottes Wille und Einsetzung ist, daß regiert wird, aber die Bestimmung des Wer und Wie ist Sache der Menschen. In diesem Sinne sagt Paulus: „omnis potestas a Deo." Potestas heißt nämlich hier das Regiment oder das Machtamt, nicht der Machthaber, und man legt diesen Spruch falsch aus, wenn man ihn so deutet, als ob Gott diese oder jene Person, diese oder jene Regimentsweise eingesetzt hätte." Nach J. H. Fichte, Syst. d. Ethik, II., 2, S. 278, ist „der einzig haltbare Sinn," der Formel, „von Gottes Gnaden" zu herrschen, der „von der Vernunft und der allgemeinen Sittlichkeit „Gnaden" zu herrschen." Er setzt hinzu: „Ein anderes göttliches Recht der Herrschaft läßt sich nicht erweisen: alle anderen Herrscherrechte sind bloß historische, zufällige, d. h. nicht göttliche." Vgl. auch S. 22. 292 ff. Ueber „das Königthum von Gottes Gnaden" vgl. Mehring, Religionsphilosophie, S. 486. Mit Recht sagt er (S. 482), daß in dem Erlöser „sich die Idee des Königthums von Gottes Gnaden vollkommen verwirkliche." Der regierende Bürgermeister des kleinsten Freistaats ist ganz ebenso Regent „von Gottes Gnaden" wie der absoluteste erbliche Kaiser des größten Reichs der Welt.

Anm. 1. Ist der moralische Zweck selbst der Zweck des Staats, so muß er es nach allen seinen wesentlichen Seiten sein. Die nationale moralische Idee in ihrer Allgemeinheit kann nicht anders realisirt werden als durch die Realisirung aller ihrer wesentlichen besonderen Momente, und zwar derselben in ihrer inneren Einheit.

Anm. 2. Wenn man in der Regel darauf dringt, der Staat solle sich mit dem Familienleben, dem Kunstleben, dem wissenschaftlichen Leben und dem geselligen Leben nichts zu schaffen machen, sondern diesen selbst allein ihre Angelegenheiten überlassen: so denkt man an solche Einmischungen, wie der Polizeistaat und wohl auch der bloße Rechtsstaat sie sich nicht selten erlaubt hat, indem man eine andere Idee des Staats, also überhaupt die wahre Idee desselben gar nicht kennt. Die so reden, identifiziren eben den Staat mit der besonderen Sphäre des bürgerlichen Lebens, und wissen im Grunde nur von der bloßen bürgerlichen Gesellschaft, noch gar nicht vom wirklichen Staat. Die Sache ist aber in Wahrheit die, daß jene besonderen Gemeinschaftssphären, denen auch das bürgerliche Leben noch beizugesellen ist, die Beziehung zum Staat zu ihrer eigenen Gesundheit gar nicht entbehren können. Nicht sowohl mischt sich der Staat in sie ein, sondern sie selbst mischen sich vielmehr in ihn ein. Sie öffnen sich selbst dem Staat, um von seinem Geist in sich einströmen zu lassen, und nur hierdurch erheben sie sich über die Trivialität, die kleinbürgerliche Nichtigkeit und die egoistische Dumpfheit des Verkehrs, wie er in ihnen bei ihrer Isolirung statt findet, zu geistigem Gehalt und edler menschlicher Würde.

§. 438. Demnach nimmt der Staat vor allem die Familie in sich auf, mit der ihre Basis bildenden Ehe, die in ihm ein Rechtsverhältniß wird, und damit überhaupt erst im vollen Sinne Ehe. In dieses umfassendere Element hineinversetzt, erweitert die Familie ihren Gesichtskreis. Sie führt jetzt nicht mehr ein bloßes Privatleben. Die Familienerziehung erzieht jetzt die Kinder ausdrücklich zu Staatsbürgern. Dieß kann ihr jedoch nicht ohne die erziehende Mitwirkung des Staats selbst gelingen, dem auf seiner Seite die Pflicht obliegt und mithin auch das Recht zukommt, dafür Sorge zu tragen und sich dessen zu versichern, daß das in den Familien nachwachsende Geschlecht zu tugendhaften (tüchtigen) Staatsbürgern herangezogen werde. Deßhalb theilt er sich mit der Familie in die Er-

ziehung der Jugend, die, in ihrem Beginn so gut wie ausschließend in der Hand der Familie, mit dem Heranreifen des Zöglings je länger desto überwiegender in seine Hand übergeht. Zur häuslichen Erziehung tritt so die öffentliche hinzu*), welche jene so wenig beeinträchtigt, daß sie vielmehr die nothwendige Ergänzung und Stütze derselben ist, während sie selbst wieder die häusliche Erziehung zu ihrer unentbehrlichen Voraussetzung hat. Die im Staate wesentliche öffentliche Erziehung begründet die Schulpflicht der Kinder, und

*) Gute Bemerkungen über die öffentliche Erziehung s. bei Löwenthal, a. a. O., S. 157, besonders aber ist über sie Trendelenburg, Naturrecht, S. 474—480, zu vergleichen. Er schreibt u. A.: „Die Erziehung ist die geistige Seite zur physischen Erzeugung, die Fortpflanzung der geistigen Substanz in der Menschheit. Der Staat, der auf geistigem Grunde ruht, hat an ihr das nächste Interesse. Er übt das Recht der Selbsterhaltung auf die edelste Weise, wenn er für eine allgemeine Grundlage nationaler und menschlicher Erziehung Sorge trägt, für eine nationale, welche im Geiste der Sitte und der Geschichte die Verfassung trägt, und für eine menschliche, welche in der religiösen gegründet ist (§. 138. 172. 179.); und er erfüllt seine Pflicht, wenn er im Recht die Bedingungen wahrt, durch welche allein diese Sorgfalt möglich wird." (S. 475.) Ferner: „Der gute Staat ist in der Durchbildung allein durch seine Bürger gut. Nur der schlechte erfordert schlechte Organe und solche Unterthanen, welche, wenn nicht schlecht, doch schwach sind. Es wäre ein Widerspruch, wenn der Staat in den Bürgern die Gesinnung voraussetzte, welche dem sittlichen Geiste seiner Gesetze entspricht, und wo sie mangelt und der Mangel sich in Handlungen kundgibt, den Mangel strafte, aber er selbst für die Einsaat und Pflege dieser Gesinnung nichts thäte oder thun dürfte. Vielmehr wird es der Natur der Sache gemäß sein, daß der Staat seines Theils für die Erziehung der Jugend sorge, um so wenig als möglich die Erwachsenen zu strafen. Es widerspricht sich, daß der Staat kein Erzieher der Jugend sein dürfe, aber Büttel der Erwachsenen sein müsse." (S. 475 f.) Sodann: „Der Staat wird selbst besser und edler, indem er die edelste Sorge, die Sorge für Erziehung und Bildung, in sich aufnimmt." (S. 478.) Desgleichen: „Luther forderte Schulzwang wie Kriegszwang In der That ist die Erziehung, welche der Staat übt, seine geistige Rekrutirung." (S. 479.) Endlich: „Es darf der Staat den universellen Beruf nicht aufgeben, der sein Wesen ist, und um dessen willen schon die alten Philosophen von ihm forderten, daß er gute Bürger bilde. Aber seine Aufgabe der Erziehung ist umfassender geworden; denn sie schließt kein Glied aus, weder einen untersten Stand noch Sklaven, wie Theorie und Praxis in Griechenland thaten; und seine Aufgabe ist tiefer geworden, weil er, um ihr zu genügen, in die geistigsten Güter eingehen muß, in Religion und Wissenschaft. Dadurch gewinnt er selbst an idealem Gehalt, und die Dinge gewinnen durch ihre Berührung mit der universellsten Macht und mit dem parteilosesten Blick, die es überhaupt gibt. Denn solcher Art ist die Macht und der Blick des Staates." (S. 480.)

zwar als eine ausnahmslos allgemeine. Nächst der Familie schließt dann aber der Staat auch die vier Hauptsphären der moralischen Gemeinschaft in sich. Also fürs erste ein nationales Kunstleben, vor allem als Gemeinschaft des Nationalgefühls, die sich jedoch nur vermöge einer nationalen Gemeinschaft des Gefühls überhaupt realisiren läßt. Die Möglichkeit einer vollständigen Allgemeinheit des Kunstlebens ist aber im Staat gegeben. Denn der gemeinsame Nationalcharakter bildet zugleich einen allen Staatsgenossen gemeinsamen Kunstcharakter. Fürs andere ein nationales wissenschaftliches Leben. Und auch in Beziehung auf dieses ist im Staate die reale Möglichkeit seiner vollständigen Allgemeinheit vorhanden vermöge der innerhalb der Grenzen des bestimmten Volks herrschenden Identität der Sprache. Drittens ein nationales geselliges Leben. Die Bedingung seiner vollständigen Allgemeinheit findet sich im Staate vor in der Allen gemeinsamen Volkssitte, die zugleich einen allgemein gültigen und verständlichen Grundtypus der geselligen Ausstellung konstituirt. Endlich viertens ein nationales bürgerliches Leben. Aus dem schon oben (§. 403.) erörterten Grunde tritt dieses bürgerliche Leben auch im Staate vor allen anderen Sphären desselben in einer ganz überwiegenden Bedeutung hervor, als die bleibende Grundlage desselben, als der eigentliche Stamm, in welchem er hervorwächst, und aus welchem die übrigen besonderen Gemeinschaftssphären, die er einschließt, hervortreiben und kraft welches sie unter einander einheitlich zusammengehalten werden. Eine Kirche dagegen kann der Staat, ungeachtet er wesentlich eine religiöse Gemeinschaft ist (§. 435.), nicht in sich schließen, theils weil er als die religiös-sittliche Gemeinschaft für die ausschließend religiöse Gemeinschaft keinen Ort hat, theils weil die Kirche ihrem Begriff zufolge die nationale Begrenzung nicht kennt und sich weit über den Umfang des einzelnen nationalen Staats hinaus ausdehnt und den Gesammtumfang des menschlichen Geschlechts umspannt.

Anm. Sobald der Staat einmal sich der wirklichen Staatsidee bewußt geworden ist, so kann er die Pflicht und das Recht, seine Jugend selbst zu erziehen, an keinen Anderen, wer er auch immer sei, abtreten oder von irgend einem Anderen sich nehmen lassen. Die öffentliche Erziehung ist die Erziehung zur Tüchtigkeit für den

Staatszweck, d. h. für den moralischen Zweck selbst in seiner nationalen Bestimmtheit. Sie ist deßhalb wesentlich nationale Erziehung. Wenn die häusliche Erziehung sich nicht an die öffentliche anlehnt, so verkommt sie, es sei nun in Rohheit oder in Verweichlichung.

§. 439. Wenn der Staat nach §. 424. als eine Vielheit von nationalen Staaten da ist, so ist das Verhältniß dieser einzelnen nationalen Staaten unter einander das der vollen Gleichberechtigung. Wie jedem einzelnen Volke jedem anderen gegenüber, so kommt auch jedem einzelnen nationalen Staate in seinem Verhältniß zu allen übrigen, des etwaigen Unterschiedes ihrer Macht ungeachtet, an sich unbedingte Selbständigkeit zu, d. h. Souveränität*). Die natürliche Vertreterin und das Organ derselben nach außen hin ist die Obrigkeit, und zwar unmittelbar die höchste, der Fürst.

IV. Die Kirche.

§. 440. So lange der einzelne nationale Staat seine Entwickelung (als Staat) noch nicht vollendet hat, deckt auch im Volke in demselben Verhältniß der Umfang der religiös-sittlichen, d. h. der politischen Gemeinschaft den der ausschließend religiösen Gemeinschaft noch nicht vollständig, und es besteht mithin insolange im Volke nothwendig neben dem Staate eine Kirche, in welcher schlechthin alle Individuen der Nation, und zwar jedes nach der Gesammtheit der besonderen Seiten des menschlichen Seins, zur Gemeinschaft verbunden sind. Doch tritt diese Kirche im Volke eben so nothwendig je länger desto mehr zurück, und löst sich je länger desto mehr in sich selbst auf, in demselben Verhältniß, in welchem der Staat sich dem Abschluß seiner Entwickelung nähert. (§. 415.) Allein für die Kirche, als die Gemeinschaft der Frömmigkeit rein als solcher, hat die Nationalität (die nationale Differenz) keine Bedeutung, und für sie bildet sie folglich keine Scheidung. Die Kirche erstreckt sich daher über alle räumlich getrennten einzelnen Völker des Erdkreises ohne Ausnahme hin, und schließt sie vermöge der

*) Vgl. Trendelenburg, Naturrecht, S. 427 f.

Frömmigkeit, die rein als solche in ihnen allen schlechthin dieselbige ist, alle zu Einer großen menschheitlichen Gemeinschaft zusammen. Die einzelnen nationalen Kirchen wissen sich mithin unmittelbar als alle unter einander innerlich schlechthin eins, und sie organisiren infolge davon ein je länger desto vollständigeres System von äußeren Verbindungsmitteln, mittelst welcher sie ihre an sich seiende Gemeinschaft und Einheit in ihrer Frömmigkeit rein als solcher auch thatsächlich vollziehen. So umschlingt denn die Kirche die einzelnen, gegen einander selbständigen Staaten unmittelbar, d. h. schon von der Schwelle ihrer Entwickelung an, als ein sie alle zur Einheit verknüpfendes Band. Und von vornherein ist die Kirche das einzige Band, durch welches sie überhaupt einander berühren und unter einander zusammengehalten werden.

V. Der allgemeine Staatenorganismus.

§. 441*). Allerdings ist es wesentlich der Staat, worin die Entwickelung des Moralischen sich vollendet, und allerdings ist seine Vollendung wesentlich selbst die Vollendung der moralischen Gemeinschaft und damit zugleich der menschlichen Moralität oder des Moralischen in der irdischen Welt; allein dieß gilt doch noch nicht von dem Staate, der sich bisher uns ergeben hat, d. h. von dem einzelnen nationalen Staate. Dieser ist auch in seiner Vollendung noch nicht die vollendete moralische Gemeinschaft selbst. Weil er nämlich auf einer specifisch bestimmten, d. i. zugleich einseitig beschränkten materiellen Naturbasis ruht, auf dem besonderen Volksthume: so ist in ihm einerseits die moralische Gemeinschaft eine ihrem Umfange nach beschränkte, eine nur theilweise neben vielen anderen theilweisen, nicht die das gesammte menschliche Geschlecht umfassende

---

*) Vgl. Marheineke, Theol. Moral, S. 234 f. 246. Es heißt hier u. A.: „Nur seinem Volke angehörig kann der Mensch sich einen moralischen Charakter bilden; aber nur seinem Volke angehörend und sich allen anderen entgegensetzend, sie von sich ausschließend, kann das Allgemein-menschliche nicht in ihm aufflammen. Der Patriotismus hat den Kosmopolitismus zu seiner Wahrheit; innerhalb seines Volks stehend, muß der Mensch darüber, als eine Schranke, hinaus. Indem die Völker einander gegenüber sind, sind sie in dieser Mehrheit bereits in Wahrheit über sich hinaus und geht die Nationalität, als das Besondere, in das Allgemeine über, welches die Humanität ist."

allgemeine, deren Realisirung moralisch gefordert ist, — und andrerseits die Moralität eine bloß volksthümliche und deßhalb eine noch irgendwie einseitige und beschränkte, folglich noch immer eine unvollkommene. Dieser nationale Charakter, d. h. diese nationale Beschränktheit haftet im nationalen Staate allem Handeln und allen Produkten desselben, so wie allen Formen der moralischen Gemeinschaft unvertilgbar an, wie dem bürgerlichen Leben und der Geselligkeit, ebenso auch der Wissenschaft und der Kunst, jener wegen ihres Gebundenseins an die Sprache, dieser wegen der specifischen nationalen Natureigenthümlichkeit auch der das künstlerische Handeln bedingenden Funktionen und Darstellungsmittel. Es ergibt sich hierin noch ein Rest der ursprünglichen Abhängigkeit der menschlichen Persönlichkeit von der materiellen Natur, welche ja eben durch den moralischen Proceß aufgehoben werden soll, — noch ein moralisch irrationaler Rest, ein Zurückgebliebensein hinter der vollständigen Lösung der moralischen Aufgabe.

§. 442. Dieser Rest wird jedoch durch den Verlauf der Entwickelung der einzelnen nationalen Staaten selbst nach und nach vollends hinweggeräumt, einer inneren Nothwendigkeit zufolge. Der einzelne nationale Staat ist nämlich, in seiner Isolirung von den übrigen genommen, freilich nicht die vollendete moralische Gemeinschaft; allein er trägt doch schon als solcher die Nöthigung in sich, aus dieser Isolirung und Abgeschlossenheit herauszugehen und mit anderen nationalen Staaten in ein Verhältniß gegenseitiger Beziehung zu treten, seiner nationalen Eigenthümlichkeit unbeschadet, und seine eigene Entwickelung selbst ist mit innerer Nothwendigkeit unmittelbar zugleich der allmälige Vollzug dieses Verhältnisses auf der letzten Grundlage des kirchlichen Bandes, welches schon vonvornherein alle Völker, durch die Gleichheit der Frömmigkeit rein als solcher in ihnen allen, verknüpft. In allen besonderen Hauptkreisen der politischen Gemeinschaft findet sich ja der einzelne nationale Staat durch ihre eigene moralische Entwickelung (nach ihrer sittlichen Seite) von innen heraus gedrängt, seine volksthümlichen Schranken zu durchbrechen. Auf dem Gebiete des bürgerlichen Lebens ergibt sich bei fortschreitender Kultur einerseits eine größere oder geringere Anzahl von Bedürfnissen, zu deren Befriedigung dem einzelnen na-

tionalen Staate die materiellen Naturbedingungen abgehn, und andrerseits ein Ueberschuß von Produkten seines universellen Bildens weit über sein eigenes Bedürfniß hinaus. Da nun dieser Fall in allen einzelnen nationalen Staaten, wenn gleich in verschiedenen Maßverhältnissen, eintritt, so liegt darin für alle die unabweisliche Aufforderung, sich das allen gemeinsame Bedürfniß nach beiden Seiten hin gegenseitig zu ergänzen durch die Erweiterung des sich in den einzelnen Staaten abschließenden bürgerlichen Verkehrs zu einem sich über die ganze Erde ausbreitenden allgemeinen, d. h. zum Welthandel*). Eben so evident ist es von der Wissenschaft, daß sie in jedem einzelnen Volke, um sich selbst zu vollenden, schlechterdings daran arbeiten muß, die nationalen Schranken aus dem Wege zu räumen. Weil sie nämlich in allen ihren konkreten Erscheinungen mit einer nationalen Farbe tingirt ist, so muß sie, in welchem Volke es auch immer sei, durchweg sich das Ziel setzen, alle Nationen der Erde zu einer allgemeinen Gemeinschaft des wissenschaftlichen Lebens zu vereinigen. Denn da das Wissen sich in jedem Volk in einer besonderen Sprache entwickelt und fixirt, jedes sich in einer besonderen Sprache gestaltende Wissen aber sich zu dem Wissen an sich verhält wie der gebrochene Lichtstrahl zu dem Licht an sich: so hat das wahre Wissen oder das Wissen an sich konkrete Wirklichkeit nur in der Totalität dieser mannichfach gebrochenen Ausstrahlungen des Wissens, in welcher diese dem Wissen an sich fremden nationalen Färbungen sich gegen einander ausgleichen, d. i. sich aufheben. Die Tendenz geht also nothwendig, und zwar je länger desto erfolgreicher, dahin, durch eine immer vollständigere Gemeinschaft der Sprachen eine sich über den ganzen Erdkreis ausdehnende Gemeinschaft des Wissens zu erzielen. (Vgl. oben §. 362.) Auch mit den individuellen Gemeinschaften verhält es sich nicht anders. Die Geselligkeit vermag auf die Länge schlechterdings nicht, sich innerhalb des einzelnen Volks und Staats abzuschließen. Denn der Sinn für das In-

*) Vgl. Hegel, Philos. d. Rechts, S. 304 ff. Trendelenburg, Naturrecht, S. 504 ff. J. H. Fichte, Syst. d. Ethik, II., 2, S. 357. („Handelsverträge machen hier den Anfang, und sind auch sonst der erste und natürlichste Anknüpfungspunkt für den Staatenverkehr überhaupt, der Zug des Windes, der den Samen der Civilisation über die Erde trägt.") Lotze, Mikrokosmos, III., S. 439.

dividuelle an dem fremden Eigenthum kann sich nur vermöge der Anschauung von scharf hervortretenden Differenzen bilden und schärfen, und je vollständiger er sich entwickelt, desto ausgesprochenere individuelle Unterschiede begehrt er. Der gesellige Trieb wendet sich deßhalb, weil ihm hier eine in höherer Potenz specifische Differenz entgegentritt, dem Ausheimischen zu, und zieht es hinüber in das Gebiet des geselligen Lebens, an ihm die matt gewordene heimische gesellige Sitte wieder erfrischend. Auf diese Weise bildet sich aber eine immer allgemeinere Gemeinschaft der Geselligkeit, die allmälig auch die am meisten disparaten Nationalitäten verknüpft. Und ganz das Gleiche gilt endlich auch in Ansehung des Kunstlebens, das sich aus demselben Grunde gleichfalls je länger desto vollständiger als ein gemeinsames über alle Völker verbreitet. Ueberdieß fallen ja (s. oben §. 291.) gleichmäßig mit dem Fortschritt der Bildung innerhalb der individuellen Gemeinschaftssphären die Scheidewände, welche die verschiedenen Nationen gegen einander absperren, ganz von selbst unaufhaltbar zusammen. Mit dieser ökumenischen Kunst, dieser ökumenischen Wissenschaft, dieser ökumenischen Geselligkeit und diesem ökumenischen bürgerlichen Verkehr (Weltverkehr) kommt dann auch eine allgemeine Gemeinschaft der einzelnen nationalen Staaten selbst, eine universelle oder ökumenische Politik mehr und mehr zustande.

Anm. Aus dem im §. Gesagten erklärt sich die überall bemerkbare Gewalt der Mode über das gesellige Leben und die Bedeutung, welche sie besonders in ihm hat. Denn die Mode ist immer neue Mode und hält sich vorzugsweise an das Ausheimische. Ueberhaupt ist die Vorliebe für das Ausländische ein Zug, den das gesellige Leben nie verläugnet.

§. 443. Das hier bezeichnete Resultat der Entwickelung der einzelnen nationalen Staaten ist bereits ursprünglich in den materiellen Naturverhältnissen ausdrücklich prädisponirt. Die einzelnen Volksthümlichkeiten und nationalen Staaten stehen nämlich vermöge der materiellen Naturverhältnisse, denen sie letztlich entspringen, in einer solchen Relation zu einander, daß sie ausdrücklich darauf gewiesen sind, sich gegenseitig specifisch zu ergänzen und sich als die einzelnen Momente einer vollen Totalität zu einer organischen Einheit, zu Einem großen, in sich reich gegliederten Völker- und Staatenkörper zusam-

menzuschließen. Denn die specifischen Eigenthümlichkeiten der einzelnen Völker und nationalen Staaten beruhen ja ursächlich auf der specifischen Verschiedenheit ihrer geographischen Naturbasen (§. 422.); diese specifischen Bestimmtheiten der irdischen materiellen Natur stehen aber unter einander in einer wesentlichen Beziehung und bilden zusammen eine organisch einheitliche Totalität, in der jede einzelne jede andere auf specifische Weise integrirt, den Erdkörper. So scharf sie sich daher auch gegeneinander abscheiden mögen, sie müssen sich dennoch auch wieder gegenseitig suchen; und das Gleiche gilt natürlich auch von den auf ihnen ursächlich beruhenden differenten Volksthümern und nationalen Staaten. Da die kausalen Principien der nationalen Differenzen organisch zusammengehören, so heben diese selbst eben vermöge ihrer Selbstbethätigung und Entfaltung die durch sie verursachte Geschiedenheit der einzelnen Völker und nationalen Staaten ebenmäßig auch wieder allmälig auf, und der Proceß der vollständigen Entwickelung der differenten Eigenthümlichkeiten des Volksthums und der auf dasselbe gebauten nationalen Staatsgemeinschaft ist an sich selbst zugleich der Proceß der Vernichtung aller die einzelnen Völker und nationalen Staaten von einander abscheidenden Schranken (nicht etwa Unterschiede), und sein eigenes letztliches Resultat ist unmittelbar die vollständige Einheit aller einzelnen nationalen Staaten in einem allgemeinen Staatenorganismus, in welchem dann ein eigentliches Weltbürgerthum stattfindet.

§. 444. Da der allgemeine Staatenorganismus auf der vollendeten Entwickelung aller volksthümlichen Unterschiede beruht, so ist in ihm die Vielheit und die Verschiedenheit der Nationen und der Staaten keineswegs etwa ausgewischt, sondern gerade in ihrer vollen Schärfe ausgeprägt*). Da jedoch dieses Heraustreten der nationa-

*) Lotze, Mikrokosmus, III., S. 439: „Wie der Einzelne erst in der Fremde den Werth der Heimath voll empfindet, so empfängt auch die volksthümliche Bildung und das Verwandtschaftsgefühl des Zusammengehörigen seine letzte Vollendung durch den Gegensatz gegen das Außerheimische. In geringerem Grade, so lange der eigenen Kultur die fremde Umgebung nur Rohheit entgegenstellt, in höherem dann, wenn innerhalb allgemeiner Civilisation nicht mehr Menschheit gegen Thierheit, sondern die feinsten und reizbarsten Eigenthümlichkeiten volksthümlicher Sitte und Empfindungsweise gegen einander stehen. In der modernen Welt hat daher die weite Verbreitung vieler gleichartiger Bildungs-

len Bestimmtheiten nichts sonst ist als die Gewährung der den natürlichen Unterschieden, als den besonderen Momenten des organischen Ganzen, zustehenden eigenthümlichen Rechte, diese aber eben wesentlich Momente, integrirende Glieder eines lebendigen Organismus sind: so begründet es so wenig ein feindseliges oder auch nur fremd gleichgültiges Verhältniß der einzelnen Völker und nationalen Staaten zu einander, daß es vielmehr gerade die Bedingung der harmonischen und vollen Lebensbewegung des Ganzen ist. In diesem allumfassenden Staatenorganismus legt sich auf der Grundlage der natürlichen Volksunterschiede die Idee des Staats in dem ganzen Reichthum ihrer besonderen Momente aus, nimmt sich aber eben hierdurch zugleich unmittelbar wieder zu absoluter organischer Einheit in sich selbst zurück. In ihm ist die vollständige Explikation und die vollendete Entwickelung aller besonderen Staatsphysiognomieen realisirt, und gerade durch diese Entwickelung der besonderen Momente der Idee des Staats, und zwar aller, zu ihrer vollen Ausgestaltung ist ihr absolutes organisches Zusammengehen bedingt.

Anm. 1. Der allgemeine Staatenorganismus ist nicht etwa ein Universalstaat, sondern ein „allgemeiner Völker- und Staatenbund," ein „Weltstaatenbund der Humanität," wie J. H. Fichte sich ausdrückt*), eine universelle Staatenfamilie, ein allgemeines Staatensystem.

---

elemente die Gegensätze der Völker nicht verwischt, sondern gesteigert." S. 441 f.: „Auch die Völker haben keine andere Aufgabe: auch sie sollen nicht nur charakteristische Beispiele menschlicher Gemeinschaft überhaupt sein, die ohne Schaden in die Eintönigkeit einer allgemeinen Gesellschaft verschmelzen könnten, sondern jedes hat eigenthümliche Formen seines Lebens aus sich selbst zu entwickeln, unbeschadet der Gemeinsamkeit sittlicher Grundsätze, nach denen alle ihre wechselseitigen Beziehungen sich regeln müssen. So wenig aber, wie zu wünschen, ist jene Verschmelzung zu erwarten. . . . . Aber andrerseits zweifeln wir nicht, daß dieß Ganze der Welt stets zu groß und unübersichtlich erscheinen werde, um nicht dem Einzelnen die engere Heimath unentbehrlich zu machen, die er für all sein Fühlen, Denken und Handeln nur in seinem Volke, seinem Vaterlande, seinem Staate findet."

*) System d. Ethik, II., 2, S. 358. Sehr richtig schreibt derselbe Verfasser ebendas. S. 362: „Das Entscheidende für den Weltstaatenbund ist es, daß alle Staaten sich dazu bekennen, in ihrem letzten Ziele nur um der Menschengemeinschaft willen da zu sein." Vgl. die Bemerkung, S. 358: „Die „natürlichste" Allianz ist die der Sittigung gegen die Barbarei."

Anm. 2. Der hier konstruirte allgemeine Staatenorganismus ist, vom Standpunkte der Geschichtsbetrachtung aus angesehen, nichts weniger als ein phantastischer Traum; vielmehr zeigen sich die bestimmten Einleitungen zu seiner künftigen Realisirung, nach Myriaden von Jahrhunderten, bereits sehr deutlich*). Namentlich erscheint

---

*) J. H. Fichte, System d. Ethik, II., 2, S. 344 f.: „Aber auch dieß ist noch nicht das höchste Stadium und das weltgeschichtlich-ethische Ziel jenes Verhältnisses. Durch die vertragsmäßige Sonderstellung der Staaten hindurch und über die eifersüchtige Spannung der Dynastien oder der Nationalitäten hinaus wird immer tiefer das natürlich sittliche Gefühl der Völker sie zum Bewußtsein gemeinsamer humaner Zwecke und zu einem Bunde der civilisirten Staaten hindrängen, welcher allmälig die ganze bewohnte Erde zu umfassen sucht, um die gleichen Grundsätze ergänzenden Wohlwollens gegen Alle auszuüben. Es ist die Stufe des Weltstaatenbundes, in welchem die Idee der Menschheit zum ersten Male von Allen mit Bewußtsein gefaßt und ihrer vollständigen Organisation entgegengeführt wird. Dieß ist im Ganzen die Region der Zukunft; doch werden sich davon einzelne Anfänge, gleichsam unwillkürliche Zugeständnisse an die in uns schlummernde Idee der Menschheit in unserm gegenwärtigen Völkerverkehre schon nachweisen lassen." S. 355 f.: „Von jenem Standpunkte aus, hat er einmal sich befestigt, ist die Bahn zum „Weltstaatenbunde" sicher, wenn auch in langsamen Fortschritten, eröffnet, während seine vollständigen Erfolge freilich noch ganz der Zukunft angehören. Jetzt kann in dieser Beziehung nur von sporadischen Anfängen, dunkel instinktiven Bewegungen, „frommen Wünschen" die Rede sein, die uns jedoch um so denkwürdiger sind, als sie von Neuem auf das stätige Wirken der ethischen Kräfte in der Weltgeschichte hinweisen, die in den kleinsten Anfängen die umfassendsten Erfolge vorandeuten." Vgl. auch S. 356–362. Trendelenburg, Naturrecht, S. 544: „Es ist möglich, daß nach Jahrhunderten oder Jahrtausenden eine philosophische Betrachtung, welche von dem Recht der Einzelnen anhebt und durch die Familie und die Gemeinschaften im Staate zu einem Rechte der Völker fortschreitet, mit dem Recht der sich gliedernden Menschheit schließe (§. 218). Bis jetzt liegt diese prophetische Idee nur im Geist des Philosophen, und er schaut sie nur in der fernsten Perspektive der Geschichte. Die fortschreitende Weltgeschichte ist die fortschreitende Verwirklichung des Menschen in der Mannichfaltigkeit seiner Formen. Was im Keime des vernünftigen Menschen liegt, was die Anlage des Menschengeschlechts an reicher Möglichkeit in sich trägt, muß nach allen Seiten sich entwickeln und auf allen Stufen und in allen Gestalten, in welchen sich die Idee des menschlichen Wesens mit den gegebenen Bedingungen der Erde durchdringen kann, zu wirklicher Thätigkeit kommen. Diese wachsende Vollendung des idealen Menschen in der Geschichte, jenes Menschen, der das göttliche Ebenbild in sich trägt, vollzieht sich nur durch die gegenseitige Ergänzung der Völker, welche an leiblichen und geistigen Gütern einander ihr Bestes bringen und von einander ihr Bestes nehmen. Denn die isolirten Völker sind wie Massen schier der Natur preisgegeben. In diesem Sinne strebt die Menschheit zu einander

vom Standpunkte der gegebenen geschichtlichen Lage aus ein dereinstiger „vollendeter christlicher Staatenorganismus" ohne Vergleich weniger als eine Utopie als eine protestantische „wahre Kirche der wiedergeborenen Menschheit", die nur „Eine unter dem Einen Haupte Christo" sein werde. Die jetzige Geschichte läßt augenscheinlich den Staat zunehmen, die Kirche (nicht zu verwechseln mit dem wahren, lebendigen Christenthum,) abnehmen. Sollten die Völker denn wirklich niemals hinter die einfache Wahrheit kommen, daß die Interessen aller durchaus gegenseitige sind?

§. 445. In demselben Verhältniß, in welchem dieser allgemeine Staatenorganismus annäherungsweise sich verwirklicht, tritt die Kirche mehr und mehr zurück als das die Nationen verknüpfende und zusammenhaltende Band, d. h. die Zahl derjenigen Völker wird immer geringer, welche nur durch die kirchliche Gemeinschaft, also nur durch das Band der gemeinsamen Frömmigkeit rein als solcher mit einander in Gemeinschaft stehen, oder doch wenigstens überwiegend durch dieß kirchliche Band.

§. 446. In dem allgemeinen Staatenorganismus ist die moralische Aufgabe auf schlechthin adäquate Weise realisirt; er selbst kann aber hinwiederum auch nicht früher auf vollendete Weise zustande kommen, bevor nicht die moralische Aufgabe vollständig gelöst ist. Einmal wie sie sich in ihre besonderen Momente zertheilt. Denn die vollendete organische Verbindung aller besonderen nationalen Staaten setzt die vollendete Entwickelung jedes einzelnen von ihnen voraus, diese aber wieder die Vollendung der Gemeinschaft in den besonderen moralischen Hauptsphären, und diese endlich die Vollendung der entsprechenden besonderen Seiten des Moralischen in ihrer normalen Entwickelung. Denn eine vollendete Gemeinschaft des Kunstlebens ist nur bei der Vollendung der Ahnungen und der Kunst

---

und wird vielleicht einst Ein Individuum sein, dessen Glieder für das Eine Leben Aller ihre eigenthümlichen Geschäfte verrichten. Dann erst würde der Begriff des Staatensystems einen organischen Sinn haben, während er jetzt nur den mechanischen Sinn hat, den Sinn eines äußerlichen Gleichgewichtes, eines Gegensatzes zwischen dem Beharrungsvermögen der Staaten, eines Widerspiels ihrer Strebungen. Erst in der Menschheit als einem solchen Individuum könnte der ewige Friede sein, so daß nur innerhalb des Ganzen und durch das Ganze das Unrecht der Organe ausgeglichen würde."

denkbar, diese aber wiederum nur bei der Vollendung des individuellen Erkennens, — eine vollendete Gemeinschaft des wissenschaftlichen Lebens nur bei der Vollendung des Wissens und der Wissenschaft, diese aber wiederum nur bei der Vollendung des universellen Erkennens, — eine vollendete Gemeinschaft des geselligen Lebens nur bei der Vollendung des Eigenthums und seiner Ausstellung, diese aber wiederum nur bei der Vollendung des individuellen Bildens, — endlich eine vollendete Gemeinschaft des bürgerlichen Lebens nur bei der Vollendung der Sachen und des bürgerlichen Verkehrs, diese aber wiederum nur bei der Vollendung des universellen Bildens. Dasselbe gilt aber fürs andere auch von der moralischen Aufgabe in ihrer Totalität. Denn die vollständige Vollziehung einer schlechthin allgemeinen moralischen Gemeinschaft setzt die vollständige (sittliche) Zueignung der irdischen materiellen Natur an die in sich selbst schlechthin (in normaler Weise) entwickelte menschliche Persönlichkeit voraus, ihr schlechthiniges durch sie Erkannt- und Gebildetsein, indem ja jeder Punkt der materiellen Natur, der noch nicht der Persönlichkeit (als durch sie bestimmt) zugeeignet ist, als für sie noch undurchdringlich ein Hinderniß und eine Beschränkung der moralischen Gemeinschaft ist. So ist die Realisirung des allgemeinen Staatenorganismus wie einerseits durch die Vollendung des moralischen Processes bedingt, so auch andrerseits selbst seine Vollendung. Beides koincidirt schlechthin.

§. 447. Da der vollendete allgemeine Staatenorganismus die vollständige Vollendung der moralischen Gemeinschaft ist, so kann er sich dem §. 135 zufolge nicht früher abschließend verwirklichen, bevor nicht die Vollzahl der in ihrem organischen Zusammensein den Begriff des menschlichen Geschöpfs vollständig erschöpfenden menschlichen Individuen auf dem Wege der natürlichen Zeugung hervorgebracht ist.

§. 448. Eben deßhalb schließt sich aber auch mit der absoluten Vollendung des allgemeinen Staatenorganismus der Proceß der Erzeugung menschlicher Einzelwesen ab und der sinnliche Geschlechtsproceß*). Aber auch überhaupt der ganze materielle (sinnliche)

*) Luc. 20, 34 ff.

Lebensproceß des menschlichen Geschlechts. Denn da dieser als der moralische (näher der sittliche) Proceß wesentlich der Vergeistigungsproceß der menschlichen Einzelwesen ist, so ist mit seiner Vollendung, wie sie in diesem Endpunkte der Geschichte eingetreten ist, unmittelbar zugleich die vollendete Vergeistigung der nun in der Vollzahl ihrer Individuen vollständig verwirklichten Menschheit gegeben. Auch das letzte noch sinnlich lebende Geschlecht ist jetzt, als in sich moralisch vollendet, vollständig ausgereift zu voller und reiner Geistigkeit, und somit qualifizirt, seiner materiellen Natur entkleidet zu werden, und es lebt folglich sinnlich ab. So ist denn in ihrer vollendeten reinen Geistigkeit die Vollzahl der menschlichen Einzelwesen eine Welt von Engeln geworden. (§. 48.) Demnach ist aber der Moment der abschließenden Vollendung des allgemeinen Staatenorganismus unmittelbar zugleich der des Aufhörens seiner sinnlichen Existenz, d. h. eben seiner Existenz als Staat im empirischen Sinne dieses Worts.

Anm. 1. In dem im §. zuletzt angegebenen Umstande hauptsächlich ist die Schwierigkeit begründet, welche die Meisten darin finden, als das Ziel der Entwickelung der Menschheit den vollendeten Staat denken zu sollen.

Anm. 2. Die vollendeten menschlichen Einzelwesen sind als reine Geister Engel. Bekanntlich ist es einer von den Grundgedanken Swedenborgs, daß der Mensch Engel wird. Vgl. auch Daub, System der theolog. Moral, II., 2, S. 350 f.

VI. Das vollendete Reich Gottes.

§. 449. Da in den moralischen Proceß seinem Begriff zufolge der religiöse eingeschlossen ist, so involvirt die Vollendung von jenem, wie sie in dem hier erreichten Punkte eingetreten ist, wesentlich auch die von diesem. Die vollendete Entwickelung der menschlichen Persönlichkeit muß gedacht werden als wesentlich zugleich das absolute Bestimmtsein derselben durch Gott und folglich das absolute Zugeeignetsein des Menschen an Gott. Oder näher: das vollendete menschliche Verstandesbewußtsein, und zwar wie es beides ist, individuelles Bewußtsein aller Einzelnen einerseits und absolut in organische Einheit aufgegangenes Gesammtbewußtsein (Gemeinbewußtsein) andrerseits,

muß gedacht werden als wesentlich zugleich schlechthin vollständiges Gottesbewußtsein, — und die vollendete menschliche Willensthätigkeit, und zwar wie sie beides ist, individuelle Willensthätigkeit aller Einzelnen einerseits und absolut in organische Einheit aufgegangene Gesammtthätigkeit (Gemeinthätigkeit) andrerseits, als wesentlich zugleich schlechthin vollendete Gottesthätigkeit. Mit anderen Worten: mit der vollendeten (normalen) Entwickelung des menschlichen Verstandesbewußtseins und der menschlichen Willensthätigkeit sind wesentlich zugleich auch das Gottesbewußtsein und die Gottesthätigkeit schlechthin realisirt in der Menschheit. Das Gleiche gilt sofort auch von der religiösen Gemeinschaft. Jener allgemeine Staatenorganismus muß gedacht werden als wesentlich zugleich das schlechthin vollendete Reich Gottes, als die absolute Theokratie (Gottesherrschaft)*). Eben damit koincidiren aber dann auch die religiös-sittliche Gemeinschaft und die ausschließend religiöse ihrem Umfange nach schlechthin, und es fällt sonach die letztere, d. h. die Kirche schlechthin hinweg.

§. 450. Da aber der moralische Proceß der Menschheit als religiöser, wenn er aus dem Gesichtspunkte nicht des Menschen, sondern Gottes angesehen wird, die Menschwerdung Gottes ist (§. 48): so ist die Vollendung des moralischen Processes wesentlich auch die Vollendung der Menschwerdung Gottes. In dem hier in Rede stehenden Vollendungspunkt ist vermöge des moralischen Processes innerhalb des irdischen Schöpfungskreises das vollständig erreicht, worauf das Absehn Gottes bei allem seinem Schaffen letztlich geht, nämlich sich selbst, nach seinem aktuellen Sein oder als die göttliche Person, in der Kreatur sein Sein zu geben oder kosmisch zu werden. Die reelle Einwohnung Gottes — nämlich, wie gesagt, nach seinem aktuellen Sein — in dem menschlichen Geschöpfe vollzieht sich ja in demselben Verhältniß, in welchem dieses sich normal moralisch entwickelt und sich eben damit heilig vergeistigt. Mit der

*) Fichte, Polit. Fragmente (S. W., VII.,), S. 613: „Die Welt geht aus von einer geglaubten und endet mit einer durchaus verstandenen Theokratie. Gott wird wirklich allgemein herrschen, und er allein ohne andere, die Welt in Bewegung setzende Kräfte: nicht bloß mehr als Lehrer, sondern als lebendige und lebendig machende Kraft."

nunmehr vollendeten normalen moralischen Entwickelung der Menschheit in der vollständigen einheitlichen organischen Totalität der ihren Begriff erschöpfenden menschlichen Individuen ist mithin jene reelle Einwohnung Gottes in ihr vollständig verwirklicht. Daß in diesem Abschlußpunkte des moralischen Processes, wie wir so eben (§. 449.) sahen, das menschliche Verstandesbewußtsein in seiner vollendeten Entwickelung wesentlich zugleich schlechthin Gottesbewußtsein ist, und die menschliche Willensthätigkeit in ihrer vollendeten Entwickelung wesentlich zugleich schlechthin Gottesthätigkeit, das ist in der That nichts anderes als ein reelles Sein Gottes in dem menschlichen Geschöpf in seiner Totalität oder die vollendete Menschwerdung Gottes. Gott ist nunmehr in der Menschheit schlechthin gegenwärtig. Diese vollendete Einwohnung Gottes in der Menschheit ist aber zugleich seine vollendete Einwohnung in der irdischen Kreatur überhaupt. Denn die eigene Vergeistigung der Menschheit involvirt ja nach §. 245. wesentlich die Vergeistigung der irdischen materiellen Natur überhaupt, auch der äußeren an ihr (der Menschheit), und zwar in ihrer Vollendung die der gesammten irdischen materiellen Natur.

Anm. Joh. Wessel, indem auch er annimmt, daß auch unabhängig von der Sünde die Menschwerdung Gottes stattgefunden haben würde, bemerkt in Beziehung auf diesen Fall treffend: „Aber freilich, wenn Alle auf gleiche Weise im Guten beharrt wären, so würde nicht Einer im Reiche des Guten so sehr hervorragen, daß er der Stifter und König dieses Reichs sein könnte.“ S. bei Ullmann, Reformatoren vor der Reformation, II., S. 504. Aehnlich Martensen, Dogmatik, S. 292: „Diese allgemeine Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur, die wenigstens als Anlage in jedem ebenbildlichen Geschöpf vorhanden sein muß, führt uns nur zur Vorstellung von einem Reiche mit Gott vereinigter Individuen, nicht aber zu Christus.“ (Vgl. S. 294—297.) Vgl. auch Weisse, Philos. Dogmat., III., S. 146. 399. 400.

§. 451. Indem die Menschheit jetzt in allen ihren Individuen auf vollendete Weise vergeistigt ist, auch in denen der zuletzt lebenden Generation, so ist eben hiermit die Scheidung zwischen diesen letzteren und den bereits früher abgelebten menschlichen Einzelwesen

schlechthin aufgehoben. Wenn nämlich auch bisher schon für die letzteren eine solche nicht bestand, so ist sie jetzt auch für die ersteren gefallen. Die Menschheit ist nun in der Vollzahl ihrer Glieder schlechthin vereinigt, und eben solchergestalt in allen ihren Individuen zur Einheit eines großen Organismus verbunden, bildet sie den Leib oder den Tempel, welchem Gott — nach seinem aktuellen Sein — nunmehr auf schlechthin reelle Weise einwohnt.

§. 452. Nur Ein Bestandtheil der irdischen Welt steht auch jetzt noch unfertig, aber auch unvollendbar, da, die äußere materielle Natur. Sie hat bei der Entwickelung der Menschheit zu ihrer Vollendung hin ihren unentbehrlichen Dienst geleistet, hinfort hat sie innerhalb der irdischen Weltsphäre keinen Zweck mehr. Dieses gesammte Baugerüste der materiellen Naturreiche mit ihren unzähligen Stufen, über welche hinweg die schöpferische Entwickelung von der reinen Materie her bis zum Menschen, und somit zum Geiste, hinansteigen mußte, ist nunmehr, nachdem dieser Gipfel erreicht ist, nutz- und zwecklos geworden; darum muß es abgebrochen und weggeräumt werden*). Die äußere materielle Natur ist aus dem Entwickelungsproceß der irdischen Weltsphäre als Schlacke zurückgeblieben; deßhalb muß sie aus derselben ausgeschieden werden, damit sie ihrer Vollendung keinen Eintrag thue. Dieses ist's, was zunächst noch übrigt, die Beseitigung der äußeren materiellen Natur durch ihre Dekomposition, durch ihre Wiederauflösung in ihre letzten Elemente**). Dieß Geschäft ist das nächste Tagewerk der vollendeten Menschheit.

Anm. Bei diesem Tagewerke wird die Chemie ihren Triumph feiern.

§. 453. Mit seinem Vollzug ist die irdische Weltsphäre schlechthin vollständig von Gott erfüllt. Damit ist sie aber ein Himmel

---

*) 2 Cor. 4, 18. Insofern kann man mit Schelling, System der gesammten Philos. und der Naturphilos. insbes. (S. W., I., 6,), S. 566 f., sagen, „die Erscheinungswelt sei nichts anderes als das Phänomen, die successive Erscheinung dessen, was an den Dingen nicht ist, was durch die Idee der vollendeten Welt vernichtet ist," „indem ja die Zeit, in der alle Erscheinung ist, nichts anderes sei als eben die Erscheinung des Vernichtetwerdens alles dessen, was nicht an sich ewig ist, was in der vollendeten Idee der Welt nicht begriffen ist."

**) Vgl. Oetinger bei Auberlen, Die Theosophie Oetingers, S. 618 bis 621.

geworden. Denn der Begriff des Himmels (§. 48.) ist ja eben der desjenigen kosmischen (oder kreatürlichen) Seins, welchem Gott realiter einwohnt.

§. 254. Mit dieser Vollendung der irdischen Weltsphäre sind nun auch die Schranken vollständig gefallen, welche sie bisher von den übrigen Sphären der Schöpfung abschieden, während sie ihrerseits diesen, so weit sie bereits vollendete oder Himmel waren, allerdings schon geöffnet war. Denn nur die Materie an ihr bildete die Scheidewand, welche die übrigen Kreatursphären, namentlich auch die schon vollendeten, d. h. die Himmel, für sie verschloß. Nachdem sie aber jetzt die Materie vollständig von sich abgethan hat und eine rein geistige Welt geworden ist, so ist ihr der Zutritt zu allen übrigen besonderen Sphären des Universums unbeschränkt eröffnet, mit denen die ungehemmte Kommunication ja schon von vornherein in ihrer Bestimmung lag. Denn unter allen besonderen, gegen einander relativ selbständigen Kreisen des Universums ist ja in der Idee der Schöpfung schon ursprünglich ein durchgreifender organisch einheitlicher Zusammenhang angelegt. (§. 49.) Die vollendete Menschheit ist sohin jetzt mit der Engelwelt (d. h. dem einheitlichen Inbegriff der verschiedenen Engelwelten) in ungehemmte Kommunikation getreten, und tritt auch ihrerseits mit derselben in Verkehr, während sie bisher nur Objekt ihrer Einwirkungen war. Der Entwickelungsproceß der Menschheit, wie er einerseits durch die Vermittelung der schon vollendeten Geisterwelt von Gott vollzogen worden ist, ist ebenso andrerseits ein Prozeß des organischen Zusammenwachsens jener mit dieser gewesen. (§. 50.)*)

Anm. Bei dem hier Gesagten liegt die Unterstellung zum Grunde, daß unsere irdische Schöpfungssphäre nicht die der Zeit nach erste ist. Von einer der Zeit nach ersten Schöpfungssphäre ist nämlich allerdings zu reden, ungeachtet der Anfangslosigkeit der Schöpfung. Denn anfangslos ist nur die Hervorbringung der reinen

*) Bruch, Theorie des Bewußtseins, S. 382: „Gleichwie das Gesetz der Gravitation alle Weltkörper mit einander verknüpft, so schlingen die Gesetze des Denkens und die sittlichen Gesetzen um alle Geisterfamilie ein sie zu einem unermeßlichen Ganzen verknüpfendes, unauflösliches Band. Was für den Menschen Wahrheit ist, muß Wahrheit in der ganzen Geisterwelt sein, und was das sittliche Bewußtsein ihm als recht und gut verkündigt, muß von allen Geistern, auf welcher Höhe sie auch stehen mögen, für recht und gut anerkannt werden."

Materie, der Indifferenz von Raum und Zeit; die Hervorbringung irgend einer Welt dagegen hat das Dasein von Raum und Zeit schon hinter sich. (§. 52.) Gesetzt, — was sich wenigstens zur Zeit apriorisch nicht ausmachen läßt, — unsre Kreatursphäre wäre die der Zeit nach erste: so gälte das Gesagte von ihr nicht, wohl aber von allen auf sie folgenden Schöpfungskreisen.

§. 455. So mündet das Erdenleben mit seiner Vollendung in das Himmelsleben aus. In der unbeschränkten Kommunikation mit allen Sphären der Schöpfung schließt sich dem menschlichen Geschlecht eine unendliche Fülle von Gemeinschaft und Liebe auf. Alle Lebensquellen des Universums durchströmen nun die Menschheit mit, die ihr eigenes Leben in den Ocean dieses allgemeinen Lebens hineinergießt, und es aus ihm in unendlich gesteigerter Fülle wieder zurückempfängt; und jedes menschliche Einzelwesen vermag jetzt, mit seiner Liebe das Universum zu umfassen, und erfrischt sich endlos an der Liebe dieses endlosen Alls von persönlichen Wesen. Aber diese Gemeinschaft der Menschheit mit dem Geisterall ist wesentlich Gemeinschaft mit ihm, wie Gott sich in ihm sein Sein gegeben hat und ihm einwohnt, folglich wesentlich zugleich eine neue unendliche Bereicherung ihrer Gemeinschaft mit Gott, Seiner Erkenntniß und Seiner Liebe.

§. 456. Hiermit erhellt es nun auch, wie das von Gott durch seine Menschwerdung mit der irdischen und näher der menschlichen Kreatur eingegangene Verhältniß ein völlig gleiches Verhältniß desselben zu den übrigen Ordnungen der persönlichen Kreatur nicht etwa ausschließt, sondern grade im Gegentheil ausdrücklich einschließt. Jedem die irdische Kreatur mit der Gesammtheit der Kreatursphären in volle Gemeinschaft tritt und zu einem Gesammtorganismus höchster Potenz konkrescirt, kann Gott unbeschadet seines Verhältnisses zu jeder einzelnen von diesen besonderen Sphären sich in allen Kreisen der Schöpfung auf schlechthin reelle Weise sein Sein geben. Sind die (vollendeten) Schöpfungssphären alle schlechthin in einander, so entzieht er sich keiner von allen, indem er jede der übrigen an sich nimmt; ja eben schon dadurch, daß er in einer sein Sein hat, hat er es unmittelbar zugleich auch in allen übrigen, sofern ja diese mit jener in absoluter Einheit stehn. Grade erst mit dieser endlosen (weil mit dem Fortgange der

Schöpfung ins Endlose wachsenden) Erweiterung der Sphäre der irdischen Kreatur vollendet sich das Sein Gottes in ihr oder seine Menschwerdung schlechthin. Denn erst bei ihr ist die menschliche Form des Seins Gottes, ihrer specifisch menschlichen Bestimmtheit ungeachtet, eine schlechthin unbeschränkte, wie Gott seinem Begriff zufolge sie für sich fordern muß.

§. 457. Auf diesem Punkte ist zwar innerhalb der irdischen Schöpfung die moralische Aufgabe schlechthin gelöst und die absolute Vollendung jener eingetreten; aber damit ist die Laufbahn der so vollendeten Menschheit nicht etwa abgeschlossen, sondern es hebt damit nur ein ganz neues Stadium der Wirksamkeit der Menschheit im Universum an, einer Wirksamkeit unter völlig neuen Bedingungen und von einer durchaus unabsehbaren Ausdehnung. Es ist dieß eine unmittelbare Konsequenz aus dem Begriff der Schöpfung. Diese muß ja angegebenermaßen (§. 49.) als eine endlose gedacht werden, als eine durch Gott aus der jedesmal bereits hervorgebrachten Kreatur heraus und mittelst derselben ins Endlose hin fortgesetzte. Jede besondere Sphäre der Schöpfung, sobald sie, als schlechthin Geist geworden, in sich selbst vollendet ist, wird für Gott die Basis für eine neu anhebende Reihe seiner schaffenden Wirksamkeit, oder genauer: sie wird für ihn der Ausgangspunkt zu einer neuen und eigenthümlichen, weil mit durch jene selbst sich vermittelnden*), Aktualisirung seiner schöpferischen Potenz. Die bis dahin gewonnene Stufe des kreatürlichen Seins muß selbst wieder als Grundlage (d. h. als Komplex von Voraussetzungen oder Bedingungen) dienen, auf der Gottes Schöpferkraft eine neue ihm adäquatere kreatürliche Welt hervorbringt, — eine höhere Weltsphäre, die übrigens gleichwohl, wie jede vorangehende und jede noch später nachfolgende auch, immer unendlich zurückbleibt hinter seiner absoluten und deßhalb schlechthin unerreichbaren Hoheit oder Größe, d. h. hinter der absoluten Intensität und Fülle (hinter dem absoluten Reichthum) seines ewigen Seins. Diesen neuen schöpferischen Akt vollzieht Gott aber mittelst derjenigen früheren

*) Es ist ein bekanntes Wort von Thomas v. Aquino: Quantum ad rationem gubernationis Deus omnia immediate gubernat, quantum pertinet ad executionem gubernationis, Deus omnia mediantibus aliis gubernat.

Kreaturstufen, welchen, als bereits vollendeten, er schon einwohnt, als seiner Organe. So wird er nun auch auf der Basis der vollendeten irdischen Schöpfung einen neuen höheren Schöpfungskreis hervorbringen unter der dienenden Vermittelung auch der vollendeten Menschheit, nämlich derselben in ihrer organischen Vereinigung mit allen übrigen bereits vollendeten Kreaturordnungen. Zu dieser neuen Schöpfungsstufe ist ja auch schon der bestimmte Ansatzpunkt und das ausdrückliche Motiv gegeben mit der abschließlichen Vollendung der irdischen Sphäre, — nämlich in der in dem Vergeistigungsproceß derselben unvergeistigt als Schlacke zurückgebliebenen und wieder in ihre Elemente zersetzten materiellen äußeren Natur (§. 452.). Dieser irrationale Rest der irdischen Schöpfungsarbeit, diese als unbrauchbarer Niederschlag übriggebliebene materielle Schlacke fordert Gott, als ein ihm noch nicht gleichbestimmtes geschöpfliches Sein, zu einem neuen Kreislaufe seiner Schöpferwirksamkeit heraus, und eben dieses caput mortuum der irdischen Schöpfung ist die materia prima, auf welche seine neuanhebende schaffende Wirksamkeit sich richtet, um vermöge ihrer schöpferischen Entwickelung aus ihrem Schooß eine neue Weltsphäre zu entbinden durch die Rekonstruktion der in ihr zusammengeschlossenen Elemente nach einem neuen Plane. Ihre Schöpfung ist es dann zunächst, wobei die vollendete Menschheit, aber nicht für sich allein, sondern in ihrer organischen Verbindung mit allen übrigen bereits vollendeten Ordnungen von persönlichen Geschöpfen, ihren vermittelnden Dienst leistet. Sie ist zu ihm deßhalb auf specifische Weise befähigt, weil sie sich ja im Lauf ihrer moralischen Entwickelung die gesammte irdische äußere materielle Natur zugeeignet hat. Indem dieselbe so für sie vollständig Erkenntniß und Organ geworden ist, so kann sie über ihre Elemente vollkommen schalten.

Anm. Indem jede spätere Einzelsphäre der Schöpfung an dem zurückgebliebenen Niederschlage der ihr zunächst vorhergegangenen ihren Keim hat, durch den sie mit ihr in organischem Zusammenhange steht: so bleibt die Kontiunität der Welt undurchlöchert, welche durch den Begriff der Schöpfung gefordert wird. Denn nur bei absoluter Kontinuität der Weltkreise kann die Schöpfung eine — durch Gott kausirte — Entwickelung der Kreatur aus sich selbst heraus sein. Da im Fortgange des göttlichen Schaffens das kreatürliche

Medium desselben mit jeder neu vollendeten Kreaturstufe ein extensiv und intensiv immer vollkommeneres wird: so wird die Kreatur in jeder neuen Sphäre eine immer höher bestimmte und herrlichere.

§. 458. Der Zustand des menschlichen Einzelwesens in dem Vollendungspunkt des menschlichen Geschöpfs und der irdischen Welt überhaupt ergibt sich aus der Analyse des Gedankens des persönlichen Individuums, dasselbe in seiner vollständigen Vollendung genommen. Zunächst ist er als ein Zustand vollendeter Lebendigkeit zu denken. Das individuelle Ich besitzt jetzt ein vollendetes Eigenthum (§. 251.), es ist jetzt mit einem ihm schlechthin entsprechenden schlechthin geistigen somatisch-psychischen Naturorganismus angethan, und steht mithin im vollständigen Besitz der Mittel für seine Wirksamkeit. Wie das persönliche Geschöpf unabänderlich räumlich und zeitlich bestimmt bleibt, so ist seine Wirksamkeit freilich auch in seiner Vollendung auf bleibende Weise nicht bloß eine Wirksamkeit im Raum und in der Zeit, sondern auch eine räumlich und zeitlich bestimmte; aber da sie nunmehr durch rein geistige Organe vermittelt wird, so ist sie nicht mehr eine durch den Raum und die Zeit beschränkte, nicht mehr eine durch einen bestimmt begrenzten Raum gebundene und in eine bestimmte Zeitdauer eingeschränkte, sondern Raum und Zeit stehen dem Vollendeten unbedingt offen als Schauplatz seiner Wirksamkeit*). Es steht ihm somit auch der Zusammenhang mit allen Weltsphären und insbesondere mit allen persönlichen geschöpflichen Einzelwesen aller Weltsphären offen und, soweit dieselben bereits vergeistigte sind, die Vollziehung der Gemeinschaft mit ihnen. Diese Gemeinschaft der vollendeten persönlichen Geschöpfe unter einander setzt der Natur der Sache nach voraus, daß sie sich im Besitz eines Mediums befinden, mittelst dessen sie, indem sie auf einander einwirken, sich einander kund geben und überhaupt mittheilen können. (Vgl. §. 112.) Dieses Medium muß natürlich einerseits Natur sein und andrerseits ein geistiges. Es kann aber nicht etwa ein für sie äußeres sein, sondern nur ein immanentes (integrirendes) Element ihrer eigenen Natur; aber ein solches, das dazu

*) Schöberlein, Ueber das Wesen der geistlichen Natur und Leiblichkeit — Jahrbb. für deutsche Theol., VI. (1861), H. 1, S. 98: „Für das Wo des Seins wird nicht mehr eine äußere Nothwendigkeit, sondern allein der Zug der Liebe die Entscheidung geben."

qualifizirt ist, sich zu entäußern, sich Anderen mitzutheilen, aber dieß ohne dadurch für den Mittheilenden selbst verloren zu gehn, — ein geistiges Element, das die Vollendeten mit einander austauschen können, ohne dadurch in einander zu verfließen, und das, indem sie sich vermöge desselben gegenseitig berühren und einander mittheilen, in seinem stätigen Aus- und Einströmen ihre sie umgebende und verbindende geistige äußere Lebenssphäre bildet. Dieses geistige Vermittelungsmittel schlechthin wirksamer Gemeinschaft der Vollendeten, dieses eigenthümliche Element, in welchem ihr Gemeinschaftsverkehr sich vollzieht, ist die ihrer geistigen Natur als solcher eignende Lichteigenschaft*), welche eben ihre δόξα konstituirt. Dieses geistige Licht der Vollendeten ist an sich nicht ein für sie äußeres, sondern es wird ein äußeres nur, sofern es in ihrer gegenseitigen Einwirkung auf einander von ihnen ausgeht. Sofern das vollendete menschliche Einzelwesen ein schlechthin geistiges ist, hat aber diese seine Lebendigkeit ihre Kausalität schlechthin in ihm selbst, und so ist sein Leben ewiges Leben. Denn das ist ja eben der Begriff der Ewigkeit eines Seins, schlechthin causa sui zu sein. Als der Zustand vollendeter Eigenthumhaftigkeit oder Lebendigkeit ist sodann der Zustand des vollendeten menschlichen Einzelwesens unmittelbar zugleich seine vollendete Selbstbefriedigung oder Glückseligkeit (näher Begeisterung), und sofern es seine Selbstbefriedigung wesentlich in seiner Gemeinschaft mit Gott findet, welche letztere ja nunmehr gleichfalls zu ihrer Vollendung gediehen ist, seine vollendete Seligkeit. Der in sich schlechthin befriedigte Zustand der Vollendeten beruht demnach auf ihrer vollen Gemeinschaft einerseits mit Gott und andrerseits mit allen vollendeten persönlichen Geschöpfen, und diese Gemeinschaft ist nach beiden Seiten hin Gemeinschaft beider, sowohl des Verstandesbewußtseins als der Willensthätigkeit. Mit Gott stehen die Vollendeten nach der Seite ihres Verstandesbewußtseins in voller Gemeinschaft durch ihre volle Gotteserkenntniß. Denn ihr Gott Erkennen ist nunmehr ein ihn Schauen. Nämlich als Erkenntniß Gottes nach seinem aktuellen Sein. Denn das gött-

---

*) Martensen, Christl. Dogm., S. 546: „Das Medium, mittelst dessen die Seligen auf geistige Weise sich einander mittheilen, bezeichnen wir nach den Winken der Schrift als das Licht."

liche Wesen ist und bleibt auch für die vollendeten Geschöpfe schlechthin unanschaubar. Nach seinem aktuellen Sein dagegen ist Gott, indem er in den vollendeten rein geistigen Kreaturen schlechthin ist, Gegenstand unmittelbarer (geistiger) Wahrnehmung geworden für solche persönliche Wesen, welche sich im Besitz rein geistiger Wahrnehmungswerkzeuge befinden, wie dieß der Fall der Vollendeten ist. Diese erkennen mithin Gott nicht mehr so, daß sie ihn lediglich erschließen aus den mittelst eines materiellen Organs von ihnen gemachten Wahrnehmungen von materiellen Objekten, sondern sie nehmen ihn in der von ihm schlechthin erfüllten vollendeten Kreatur unmittelbar wahr, d. h. sie schauen ihn, — nämlich auf rein geistige Weise (weil mittelst eines rein geistigen Organs). Nichts desto weniger ist jedoch dieß ihr Schauen Gottes allezeit ein noch begrenztes (nur nicht ein beschränktes) und ein der Zunahme fort und fort fähiges. Denn da das Medium desselben die vollendete geistige Welt ist, welcher als solcher Gott schlechthin einwohnt, (die Himmel ist), die jedesmalige Totalität dieser von Gott erfüllten Welt aber sich zu dem aktuellen Sein Gottes als unendlich inadäquat verhält (§. 49.): so ist auch das durch sie für die Vollendeten vermittelte Schauen Gottes ein noch unendlich unvollständiges. Diese Unvolländigkeit ist jedoch in stätigem Verschwinden begriffen, da mit dem sich ins Endlose fortsetzenden Fortgange des göttlichen Schaffens auch das Medium der unmittelbaren Wahrnehmung Gottes sich immer mehr erweitert, — ohne übrigens jemals das schlechthin adäquate werden zu können. Inkommensurabel bleibt folglich Gott Ein für allemal dem Schauen der Vollendeten und überhaupt ihrem Erkennen. Nur ist dessen ungeachtet ihre Gotteserkenntniß — wie überhaupt alle ihre Erkenntniß — frei von allem Stückwerk *); denn ihr Erkennen ist immer ein ganzheitliches, ein Ueberschauen und Zusammenschauen des Ganzen, wie es jedesmal gegeben ist, und somit ein Erkennen jedes Einzelnen aus dem Zusammenhange des Ganzen. Weiter stehen sodann die Vollendeten nach der Seite ihrer Willensthätigkeit mit Gott in voller Gemeinschaft durch ihren vollen Gottesdienst. Nämlich durch den Gehorsam gegen ihn vermöge

*) 1 Cor. 13, 12. Fr. Perthes Leben, III., S. 585: „Stückweises Erkennen ist kein Schauen."

ihrer Hingebung an ihn als Organe seiner Wirksamkeit bei dem schon (§. 457.) erörterten endlosen Fortgange des Schöpfungswerks. (Vgl. §. 125.) Ebenso stehen die Vollendeten aber auch untereinander in voller Gemeinschaft, Jeder mit allen übrigen, und zwar nicht bloß mit den vollendeten persönlichen Geschöpfen seines besonderen Schöpfungskreises, sondern auch mit denen aller übrigen Kreatursphären*). Und dieß wieder nach beiden Seiten hin, nach der des Verstandesbewußtseins durch volles gegenseitiges Verständniß (Gleichheit der Gesinnung) und nach der der Willensthätigkeit durch gegenseitiges einander Dienen. Natürlich ist diese Liebesgemeinschaft unter den Vollendeten eine unendlich mannichfach abgestufte, was das Maß ihrer Unmittelbarkeit oder Mittelbarkeit angeht. Mit dem stätigen Fortgange des Schöpfungswerks ins Endlose aber ist auch sie stätig in endlosem Wachsthum begriffen. Diesem allem zufolge ist die Selbstbefriedigung der Vollendeten wesentlich eine Selbstbefriedigung in der Liebe, beides Gottes und seiner persönlichen Geschöpfe, und folglich Liebesfähigkeit die Bedingung und das Maß der Seligkeit**). Bei aller Lebendigkeit ist der Zustand der Vollendeten gleichwohl ein Zustand der vollendeten Ruhe. Denn für sie, als vollendete Geister, fällt bei ihrem Handeln jede Anstrengung weg, die ja lediglich, wie man es auch ausdrücke, — denn in der Sache fällt beides zusammen — entweder von dem relativen noch nicht Entwickeltsein der handelnden Persönlichkeit oder von der Materialität des Organs, mittelst dessen sie handelt, herrührt. Für den vollendeten, für den wirklichen reinen Geist gibt es überall keine Anstrengung. Ist so das ewige Leben ein Zustand der absoluten Ruhe der Vollendeten: so ist es doch nicht etwa ein Zustand müßiger Unwirksamkeit, sondern dem bereits §. 457 Ent-

---

*) Martensen, Christl. Dogmatik, S. 546: „Der unerschöpfliche Inhalt des seligen Lebens ist Gott und die seligen Persönlichkeiten selber. Jede derselben spiegelt nicht bloß Gott wieder in eigenthümlicher Weise, sondern auch das ganze Reich, von welchem sie selber ein Glied ist. Wenn Gott Alles in Allen ist, so müssen auch Alle in Allen, in einander sein; und in dieser unbeschränkten und unverdunkelten Wiederspiegelung der Liebe und der Beschauung, in diesem stets neuen Wechsel unendlichen Mittheilens und Annehmens entfaltet sich die Mannichfaltigkeit der Charismen."

**) 1 Cor. 13, 8. 13.

wickelten zufolge das gerade Gegentheil*). Ungeachtet die Vollendeten nicht mehr arbeiten, so ist doch ihr Sein ein kontinuirliches Handeln und Wirken. Der in ihrer Vollendung seligen Menschheit ist, wie dort gezeigt worden, ein endloses Feld für eine je länger desto herrlichere Wirksamkeit aufgethan. Sie wird endlos in immer wieder neuen und immer weiteren und herrlicheren Kreisen das dienende Organ der schöpferischen Wirksamkeit Gottes sein, diese in ihrem allerausgedehntesten Sinne verstanden, in welchem sie auch die weltleitende Wirksamkeit ausdrücklich mit in sich begreift. Soll das Reich der Vollendeten ein wirklich organisirtes sein, also eben die vollendete Gemeinschaft derselben: so muß es in ihm Stufenunterschiede geben, quantitative Differenzen der Herrlichkeit und Seligkeit. Die individuelle moralische Beschaffenheit, welche ihrem Begriff zufolge in Jedem eine verschiedene ist, führt mit innerer Nothwendigkeit für Jeden ein verschiedenes individuelles Maß der Fähigkeit, die Seligkeit zu fassen, mit sich. Diese Gradunterschiede verursachen aber nicht etwa eine Störung der Seligkeit der Vollendeten und eine Beeinträchtigung der vollen Seligkeit irgend eines Einzelnen, indem ja, wie es in dem Begriff der Selbstbefriedigung liegt, Jeder dasjenige Maß von Seligkeit, welches er überhaupt aufzunehmen vermag, wirklich ganz empfängt**). Das Maß der Empfänglichkeit für die Seligkeit ist zwar bei Jedem ein verschiedenes, aber bei Jedem ist es ganz erfüllt. Hat nun so Jeder sein bestimmt begrenztes Maß von Seligkeit, so ist er doch keineswegs auf dasselbe beschränkt; sondern vermöge der absoluten Gemeinschaft, welche die Vollendeten verbindet, oder vermöge ihrer vollkommenen Liebe, haben auch Alle ihre individuellen Seligkeiten mit einander gemein, und die in unendlich vielen Formen sich unendlich mannichfaltig reflektirende Seligkeit ist doch auch wieder für Alle Eine und dieselbige, indem Jeder die ihm eigenthümliche zugleich mit allen übrigen vollständig theilt. Ungeachtet so die Seligkeit für jeden Vollendeten in jedem

*) Auch Schleiermacher (Der christl. Glaube, II., S. 544 f.), behauptet ausdrücklich, daß ein seliges Leben nicht ohne einen Gegenstand reeller Wirksamkeit der Seligen, nicht ohne ein Werk, an welchem sie zu arbeiten haben, gedacht werden könne.

**) Mehring, Religionsphilos., S. 194: „Die Seligkeit des geringsten Wesens ist der des höchsten völlig gleich, wenn sie eben dem Wesen entspricht."

Momente die volle ist, so ist sie nichts destoweniger doch auch eine ins Endlose wachsende. Und zwar nach beiden Seiten hin, wie sie Seligkeit ist in der Gemeinschaft einerseits mit Gott und andrerseits mit der Welt der vollendeten und seligen Geschöpfe. Denn schon innerhalb desjenigen bestimmten Kreises der vollendeten Schöpfung, in welchen die Menschheit auf dem Höhepunkte ihrer Vollendung eintritt, kann der einzelne Vollendete nur nach und nach das in ihm mögliche Maß der Seligkeit vollständig ausschöpfen. Nämlich nur nach Maßgabe davon, wie er allmälig — denn es kann dieß der Natur der Sache gemäß nur allmälig geschehen, — auch mit allen nicht irdischen vollendeten Weltsphären, d. h. näher mit allen nichtmenschlichen vollendeten persönlichen Geschöpfen, die Gemeinschaft auf vollständige Weise vollzieht, in der Erkenntniß derselben einerseits und in der dienenden Hingebung an sie andrerseits, und solchergestalt sich als Individuum immer mehr erweitert, ungeachtet die individuellen Grenzen seines Seins (die nur aufgehört haben, Schranken zu sein,) völlig unverrückt bleiben. Aber auch wenn der Vollendete den Umfang dieses Kreises vollständig ausgemessen hat, ist das Wachsthum seiner Seligkeit in der angegebenen Weise keineswegs an seinem Ziel angelangt, da ja die Schöpfung ins Endlose fortgeht, und mithin der ihm eröffnete Bereich des seligen Lebens ins Endlose hin in stätiger Erweiterung begriffen ist.

Anm. 1. Sofern die volle (geistige) Lebendigkeit der Vollendeten das Ergebniß ihres Aneignungsprocesses (§. 251.), das Aneignen aber als religiöses das Beten ist (§. 269.), so ist ihr Zustand ein Zustand absoluter Gebetserhörung, und mithin absoluten Danks und Preises, den sie Gott darbringen.

Anm. 2. Bekanntlich stellt das N. T. wie den Zustand Gottes (1 Tim. 6, 16. 1 Joh. 1, 5. Jak. 1, 17,) so auch den der Vollendeten (Col. 1, 12) als einen Zustand im Licht vor, und ihre verherrlichten beseelten Leiber (wohl nach dem Vorgange von Dan. 12, 3,) als Lichtleiber (Matth. 13, 43. Luc. 11, 34—36.). Ganz besonders aber kommt in dieser Beziehung die Verklärung Jesu (Mtth. 17, 2,) in Betracht*). Es scheint so als das wesentliche äußere Element

*) Franz Baader, Ueber den Blitz als Vater des Lichts (S. W., II.,), S. 46: „Der Mensch (und durch ihn das ganze Schöpfungsall) soll Lichtstoff,

des Seins der Vollendeten das Licht zu denken. Diese Benennung ist nun ohne Zweifel insofern eine uneigentliche und bildliche, als bei ihr nicht etwa an unser empirisches oder physikalisches Licht zu denken ist, das ja ein materielles ist; aber das von diesem entlehnte Bild soll doch gewiß eine eigenthümliche geistige Realität bezeichnen*), und ein anderer Begriff einer solchen als der im §. angedeutete wird sich schwerlich ermitteln lassen. Bekannt ist es, welche große und eigenthümliche Bedeutung das Licht bei Servet hat. Auch an die Hesychasten denkt man hier unwillkürlich. Daß eine anschauliche Vorstellung, ja überhaupt eine Vorstellung von diesem geistigen Licht für uns eine unmögliche Sache ist, das liegt unmittelbar in seinem Begriff.

Anm. 3. In dem Begriff des Naturorganismus des Vollendeten liegt es schon, daß seine Persönlichkeit mit Werkzeugen für die Vollziehung eines Verhältnisses zu ihrer Außenwelt ausgestattet ist, mit Organen für die Aufnahme derselben in ihr Bewußtsein und für die Einwirkung auf dieselbe mit ihrer Thätigkeit, also mit Sinnen und Kräften, nur mit ungleich vollkommeneren als unsere gegenwärtigen, nämlich mit rein geistigen. Mit der vollendeten Vergeistigung des menschlichen Naturorganismus hat, weil sie den vollständigen Wegfall eines materiellen menschlichen Naturorganismus einschließt, das Auseinanderfallen des Sinnes in den inneren und den äußeren in der jetzigen Bedeutung aufgehört, beide sind vielmehr jetzt vollständig in einander. Und das Gleiche gilt aus dem gleichen Grunde auch von der Kraft. Daß der vollendete und vom Sinnlichen vollständig frei gewordene geistige Sinn auch das Sinnliche wahrnimmt, und zwar als solches, kann keinem Zweifel unterliegen. Für die vollendeten Geister wird die vollendete Welt selbstverständlich keine unsichtbare, d. h. keine unwahrnehmbare sein. Sinnlich unwahrnehmbar aber ist sie nicht etwa bloß für uns, sondern an sich selbst. — Die absolute Angemessenheit dieser vollendeten geistigen Naturorganismen für die individuellen menschlichen Persönlichkeiten ist es eben, was mit Einem Worte als die δόξα, als die Herrlichkeit der Vollendeten bezeichnet wird.

---

d. h. eine Substanz werden, welcher Gott innewohne, in welcher er sich ausbreiten — diese Substanz als seinen Leib erfüllen — als Licht sich offenbaren kann."

*) Wirth, Die spekulat. Idee Gottes, S. 88: „Das Licht ist unter allem Sinnlichen dasjenige, was dem Geiste am meisten verwandt ist."

Anm. 4. Ein Aeußeres, im Gegensatz gegen ein Inneres, muß es auch in der vollendeten, schlechthin immateriellen Welt für die reinen Geister geben, — so gewiß als das Sein jedes Einzelnen, seiner reinen Geistigkeit ungeachtet, ein räumlich bestimmtes (räumlich endliches) ist. Vgl. §. 112.

Anm 5. Zeitlich und ewig (nicht: absolut) schließen sich keineswegs aus. Der Gegensatz zum Zeitlichen ist das Zeit- und folglich auch Ursprungslose, der zu dem Ewigen das nicht in sich selbst Begründete und Bestehende*). Auch hier schon besitzen wir ewiges Leben, nämlich genau in demselben Maße, in welchem wir bereits „das Leben in uns selber haben", d. h. in welchem unser individuell-persönliches Sein bereits wirklich causa sui ist**). Vgl. §. 109.

Anm. 6. Eine schauende Erkenntniß gibt es von Gott für das Geschöpf schlechterdings nur insofern und insoweit als er der Kreatur einwohnt, als er kosmisch ist. Nur in der Kreatur kann Gott von der Kreatur geschaut werden, — auf durchaus unsinnliche, auf rein geistige Weise. Denn nur sofern er kosmisch ist, ist er im Raum und in der Zeit, anders als unter der Form des Raumes und der Zeit gibt es aber keine Anschauung. Weil Gottes immanentes Sein wesentlich Sein unter der Form (wenn man so sagen darf) der Absolutheit und folglich auch der Raum- und Zeitlosigkeit ist, ist es schlechthin unschaubar und unvorstellbar***). Undenkbar und unbegreifbar ist aber deßhalb keineswegs. Darin hat die kirchliche Dogmatik vollkommen Recht, wenn sie lehrt, die Erkenntniß der Vollendeten werde nicht mehr eine cognitio specularis, 1 Cor. 13, 12, sein, d. h. nicht mehr eine erst durch den dunklen Spiegel eines materiellen Organs hindurch in das Bewußtsein reflektirte.

Anm. 7. Daß in dem vollendeten Dasein eine Rückerinnerung an das gegenwärtige Leben stattfinden wird, das steht schon deßhalb unbedingt fest, weil ohne sie in den Vollendeten die ihre verschiedenen Seinszustände verknüpfende Identität des Bewußtseins von sich selbst, mithin ihr individuelles Ich selbst, aufgehoben sein würde. Sofern

*) Steffens, Grundzüge der philos. Naturwissenschaft, S. 169: „Was in sich selbst begründet ist, ist ewig."

**) Vgl. Schelling, System d. gesammten Philos. und der Naturphilos. insbesondere (S. W., I., 6,), S. 568.

***) 1 Tim. 6, 16.

überdieß der Zustand der Vollendeten ein Zustand der Vergeltung, und zwar einer moralischen, also einer ihnen selbst als solcher bewußten, ist, erscheint diese Voraussetzung nicht minder als unumgänglich. Nur wird sich freilich der Natur der Sache zufolge die Erinnerung der Seligen auf dasjenige beschränken, was von den äußeren Relationen zu ihrer dermaligen Welt, in denen sie gestanden, ihnen wirklich innerlich geworden, was wirklich ihr Eigenthum und somit integrirendes Element ihres eigenen individuell menschlichen Seins geworden ist, nämlich dadurch, daß es in ihnen Geist geworden ist. Alles übrige, was nur an ihnen vorübergegangen und bloß auf der Oberfläche ihres Bewußtseins, lediglich in ihrem Gedächtniß (nämlich als dem bloß mechanischen) haften geblieben ist, wird wieder abfallen, wie es ja auch schon während des gegenwärtigen Lebens zum großen Theil in ihrem Bewußtsein wieder ausbleicht. Und eben dieß wird gewiß auch mit ein Moment der Seligkeit der Vollendeten sein, daß sie die ganze Masse von dann unnützem Gedächtnißkram, das ganze todte Vokabelwesen u. s. w., mit dem wir uns jetzt herumschlagen und herumschleppen müssen, glücklich abgeworfen und vergessen haben werden*). Wenn wir im Tode die

*) Schelling, System der ges. Philos. und der Naturphilos. insbesondere (S. W., I., 6,), S. 567 f.: „Aus unserer ganzen Ansicht erhellt, daß gerade diejenigen, die sich am wenigsten fürchten sterblich zu sein, d. h. diejenigen, in deren Seelen das meiste ewig ist, am unsterblichsten sind. Dagegen ist es nothwendig, daß die, deren Seelen fast bloß von zeitlichen Dingen erfüllt sind, den Tod am meisten fürchten. Denn sie verlangen nicht nach der Unsterblichkeit des Unsterblichen, sondern nach der Unsterblichkeit des Sterblichen; sie wollen ein künftiges Dasein, nur um das gegenwärtige fortzusetzen und ihre empirischen Zwecke in der ganzen Unendlichkeit zu verfolgen. Daher ihr besonderer Wunsch, ja sich aller Kleinigkeiten zu erinnern, da ein ordentlicher Mann schon in diesem Leben vieles darum gäbe, das meiste zu vergessen. Wie viel edler die Alten, welche die Seligen Vergessenheit im Lethe trinken ließen! Ebenso wollen sie das Persönliche mit allen Relationen retten, als ob der Anschauung des Göttlichen zu leben nicht herrlicher. Für empirische Zwecke aber gibt es keine Ewigkeit; man sieht nicht ein, warum es so in alle Ewigkeit fortgehen solle. Deßwegen ist diesen Menschen der Gedanke an Vernichtung schrecklich, obgleich er für die Individualität überall nichts Schreckliches an sich hat. Denn wie ein englischer Schriftsteller sagt: „Tod, ich fürchte dich nicht, denn wo ich bin, bist du nicht, und wo du bist, bin ich nicht." Die Anhänglichkeit an das Endliche hat nothwendig die Furcht vor der Vernichtung, wie die Beschäftigung der Seele mit dem Ewigen die Gewißheit der Ewigkeit zur Folge. Denn freilich werden die Seelen derer, die ganz von zeitlichen Dingen erfüllt sind, gar sehr zusammengehen und sich dem Zustand der Vernichtung nähern; diejenigen aber, welche

Augen zuthun, so haben wir mit Einem Schlage alles das viele verlernt, was wir so mühsam eben für diese jetzige Erde haben lernen müssen, und wovon uns ja auch schon hier ein großer Theil nach und nach wieder entschlüpft. Wir können dann eigentlich nur noch Eins, Gut und Böse. In jenem Leben wird es nicht so sehr darauf ankommen, was wir wissen, als darauf, was wir können; wir können aber nur, was wir sind. (Recht) denken und (recht) wollen, das müssen wir dort können*); denn zu denken und zu wollen wird es im Himmel jedenfalls geben. Unsere Seligkeit kann natürlich in nichts sonst bestehen als in dem Reflex dessen, was wir thatsächlich sind — namentlich auch in unserm Verhältniß zu der Welt und zu Gott — in unserm Bewußtsein. Hier erledigt sich auch die Frage, ob diejenigen, welche während ihres sinnlichen Lebens sich gekannt und geliebt haben, sich im Zustande der vollendeten Seligkeit wieder zusammenfinden und wieder erkennen werden**). Eine

---

schon in diesem Leben von dem Bleibenden, dem Ewigen und Göttlichen erfüllt gewesen, werden auch mit dem größten Theil ihres Wesens ewig sein." Desgl. Stuttgarter Privatvorlesungen (S. W., I., 7,), S. 478: „Eine Frage ist: wie wird es mit der Erinnerungskraft beschaffen sein? Diese wird sich nur nicht auf alles Mögliche erstrecken, da ein rechter Mann schon hier viel darum geben würde, zur rechten Zeit vergessen zu können. Es wird eine Vergessenheit, eine Lethe geben, aber mit verschiedener Wirkung: die Guten, dort angekommen, werden Vergessenheit alles Bösen haben, und darum auch alles Leids und alles Schmerzes, die Bösen dagegen die Vergessenheit alles Guten. — Uebrigens freilich wird es auch nicht Erinnerungskraft sein wie hier; denn hier müssen wir uns erst alles innerlich machen, dort ist schon alles innerlich. Die Bezeichnung Erinnerungskraft ist dazu viel zu schwach. Man sagt von einem Freund, einem Geliebten, mit denen man Ein Herz und Eine Seele war, nicht, man erinnere sich ihrer; sie leben beständig in uns, sie kommen nicht in unser Gemüth, sie sind darin, und so also wird die Erinnerung dort sein."

*) Auch hier findet der Grundsatz des Cartesius seine Geltung: „Die Regel der Erkenntniß sagt: denke klar und deutlich, das klar und deutlich Erkannte ist wahr. So sagt die Regel des Wollens: begehre klar und deutlich, das klar und deutlich Begehrte ist gut." S. Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, I. (2. A.), S. 449.

**) Sederholm, Die ewigen Thatsachen, S. 303: „Wir werden diejenigen wiedersehen, mit denen uns hier eine göttliche Liebe verband, diejenigen, mit denen wir durch irgend ein aufs Göttliche gerichtetes Streben verbunden waren. . . . . Nur die Heiligkeit der Verbindungen, in welchen wir mit denen standen, nach deren Wiedersehen wir uns sehnen, verbürgt uns die Befriedigung dieser Sehnsucht. Subjektiv aber bildet die Liebe das Band, welches

wirkliche Gemeinschaft der Seligen, ohne daß sie sich gegenseitig wirklich, d. h. vor allem ihrer moralischen Geschichte nach kennten, wäre eine contradictio in adjecto. Sodann aber kann der Natur der Sache nach eine wirkliche moralische Gemeinschaft unter Personen schlechterdings nicht wieder in nichts zerfallen, so wenig als überhaupt irgend ein wirklich moralisch vollzogenes Verhältniß. Eine solche Gemeinschaft kann mithin auch in unserm Bewußtsein nicht ausgelöscht werden. Der Mangel des Bewußtseins um sie würde ja unmittelbar zugleich ihre wirkliche Auflösung selbst sein. Endlich wäre es eine Wiedervernichtung eines schon gewonnenen moralischen Resultats, (die Voraussetzung ist nämlich hier überall die Normalität der moralischen Entwickelung,) und folglich eine theilweise Wiederrückgängigmachung des moralischen Prozesses, d. i. überhaupt des Schöpfungsprozesses, wenn ein schon bestehendes wirkliches Gemeinschaftsverhältniß, nämlich ein richtiges, wieder aufgelöst würde. Nur daß nicht eine klägliche Sentimentalität diese Dinge in den Schmutz ihrer Eitelkeit hinabziehe!

Anm. 8. Wie wir in Beziehung auf die Frage, ob anzunehmen sei, daß die Seligkeit der Vollendeten in jenem Leben noch zunehmen werde, und zwar fort und fort ins Endlose*), denken, erhellt aus dem §. Durch ein Wachsthum der einzelnen Vollendeten an individuell persönlicher Vollkommenheit kann eine Steigerung ihrer Seligkeit nicht stattfinden. Zu einem solchen fehlen für sie nach ihrem sinnlichen Ableben die Bedingungen. Sie wären ja auch gar nicht die Vollendeten, wenn ein solches Wachsthum bei ihnen noch eine Stelle fände. Der moralische Prozeß ist als sittlicher wesentlich an das Verhältniß des individuellen Ich zu einer äußeren materiellen Natur, wie es durch die eigene materielle Natur desselben bedingt ist, gebunden, und diese Bedingungen fallen für das Individuum durch sein sinnliches Ableben hinweg. Durch den sittlichen Prozeß allein kann es aber einen Zuwachs an individuellem Sein gewinnen, nämlich an geistigem. Nur während seines sinnlichen Lebens wird also, indem es sich moralisch als Geist setzt, sein ewig bleiben-

uns mit unseren Lieben verbindet. Haben wir aber durch irdischen Leichtsinn dieses Band zerrissen, so möchten wir auf kein Widersehn zu rechnen haben." Vgl. auch ebendess. Geistigen Kosmos, S. 534.

*) Besonders nachdrücklich behauptet dieß Reinhard, Dogmatik, S. 689, während Bretschneider, Dogm., II., S. 452, Zweifel dagegen erhebt.

des Sein erzeugt. Dieser Geist, das Resultat seiner moralischen, und zwar näher seiner sittlichen Entwickelung in dem gegenwärtigen Leben, bleibt für alle Ewigkeit die reelle Substanz seines individuellen Seins: weßhalb es auch eine ganz richtige Bestimmung der Kirchenlehre ist, daß die Stufen der Herrlichkeit und Seligkeit bei den Einzelnen nach Verhältniß der von ihnen im gegenwärtigen Leben vollbrachten Werke, d. h. nach Maßgabe ihres moralischen und näher ihres sittlichen Thuns und Lassens in demselben, verschiedene sein werden. So viel hangt an diesem gegenwärtigen Leben. Wem dasselbe nicht hoch und lebenswerth vorkommt, in dem kann sich folgerichtig auch kein wahres Verlangen nach dem zukünftigen Leben finden. Wenn wir nun so die Möglichkeit einer Zunahme der individuell persönlichen Vollkommenheit der Vollendeten im ewigen Leben läugnen müssen: so weist doch der §. nach, daß wir nichts destoweniger eine endlose Steigerung ihrer Seligkeit annehmen. Sie ist aber allerdings dadurch mitbedingt, daß es einen Stufenunterschied der Seligkeit gibt. Wenn nicht im Universum der Schöpfung die früheren Generationen je und je weniger reich bedacht wären als die späteren, so könnte die Seligkeit der Geschöpfe, und zwar die aller, nicht eine endlos anwachsende sein.

